

GERWAN



## LIBRARY

Southern California SCHOOL OF THEOLOGY Claremont, California

> Aus der Bibliothek von Walter Bauer

> > geboren 1877 gestorben 1960

# D. Otto Proche: Petrus und Johannes

bei

Marcus und Matthäus



Drud und Berlag von C. Bertelsmann in Gutersloh



85 255 P7

## Petrus und Johannes

bei

## Marcus und Matthäus

pon

D. Otto Procksch

o. Professor der Theologie in Greifswald



auf unsere

Gütersloh Druck und Verlag von C. Bertelsmann 1920 Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY

AT CLAREMONTI

California

Dem treuen Freunde

## D. Julius Kögel

zugeeignet



#### Dorwort.

in Vorwort soll kein Vorhang sein, auf dem Hauptsiguren und Hintergrund des Themas aufgemalt sind, die Szene selbst vorwegnehmend. Ein Vorwort hat nur dann ein Recht, wenn es den persönlichen Anteil des Verfassers an seinem Buche zum Ausstruck bringt.

Jeder Theolog wird sich Christi Bild auch in wissenschaftlicher Arbeit einmal zum Gegenstand wählen. Dennoch wird jemand, dessen Berufsgebiet nicht das Neue Testament ist, mit einer Arbeit aus diesem Gebiete nur zurückhaltend empfangen werden. Wäre das Ergebnis gesucht, so bliebe es auch besser unbeachtet. In diesem Salle ist es aber nicht gesucht, sondern gefunden; es hat sich mir in jahrelanger Arbeit aufgedrängt. So wage ich, es zu veröffentlichen. Ist es richtig, so wird es für die neutestamentliche Theologie nicht unfruchtbar sein.

Das Buch ist als ein Dankeszeichen für kostbare Jahre dem Freunde gewidmet, mit dem mich bei aller Verschiedenheit im Einzelnen theologische Gemeinschaft im Ganzen verbindet. Daneben schulde ich Herrn Verlagsbuchhändler Mohn besonders herzlichen Dank dafür, daß er es infolge freundlicher Vermittlung durch Herrn Geheimrat D. Lütgert in Halle troß schwerer Zeit im Buchgewerbe in Verlag genommen hat.

O. p.



## Inhalt.

		Seite
	Einleitung	. 1
<b>B</b> .	Die Quellen	9
	I. Die synoptische Grundschrift	9
	1. Übersehung	9
	a) Der galiläische Kreis	9
	b) Der Kreis der Wanderungen	15
	c) Der Jerusalemer Kreis	22
	2. Der Bestand	32
	a) Der galiläische Kreis	33
	b) Der Kreis der Wanderungen	43
	c) Der Jerusalemer Kreis	50
	3. Das spnoptische Verhältnis	60
	a) Matthäus	62
	b) Marcus	69
	c) Eucas	77
	4. Charakterzüge	86
	a) Der Grundriß	
	b) Das Christusbild	98
	5. Der petrinische Ursprung	109
	II. Die Sonderquelle	131
	1. Übersetung	131
	a) Der galiläische Kreis	131
	b) Der Kreis der Wanderungen	136
	c) Der Jerusalemer Kreis	144
	2. Der Bestand	152
	a) Der galiläische Kreis	153
	b) Der Kreis der Wanderungen	163
	c) Der Jerusalemer Kreis	175
	3. Das literarische Verhältnis	187
	a) Die Einzelstücke	187
	b) Marcus und Matthäus	195
	c) Johannes	206 226
	d) Paulus	220

/III	Inhalt.

A	Charaki	ataliae																			239
4.	a) Der	austran	•	·	Ċ	•	•	·	Ċ	Ċ											240
	a) Det	rujouu	* ***	•	•	•	•	•	•	•	·	·	Ċ	Ť	Ť	Ť					249
	b) Das	Christus	bild	)	٠	•	٠	•	٠	٠	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	210
5.	Der joh	anneisch	e U	rſp	rui	ng							٠	٠			•		٠		259
C. Marc	us und	matth	ius																		275
ı, m	arcus																				276
1.	Lebensg	ana .																			276
2.	Schriftst	ellertum																			284
II. m	atthäi	us																			292
	Das Sel																				
2.	Die Ech	theit .																•			305
Quellenre	gister .														•						314

#### Verbesserungen.

S.	19	3.	19	ift	Mc.	9.	1	als	fr	no	pti	ď	nad	3U	trac	gen	i.

- S. 34 3. 21 I. Mt. 3, 17. Mc. 1, 11 statt Mt. 3, 11. Mc. 1, 17.
- 5. 41 3. 34 L Mc. 4, 3-25 statt Mc. 4, 2-25.
- S. 53 3. 22 I. Mc. 12, 35—37 statt Mc. 6, 35—37.
- S. 55 3. 1 I. 24, 32—35. Mc. 13, 28—31 statt 24, 28—31. Mc. 13, 32—35.
- S. 55 3. 25-27 ist der Sat zu streichen.
- S. 161 3. 32 I. Mt. 15, 39 statt Mt. 14, 39.
- S. 168 3. 22 I. Mc. 9, 2b statt Mc. 17, 2b.
- 5. 172 3. 35 1. 9, 41—49 statt 9, 47—49.
- S. 176 3. 21 I. Mc. 11, 9ª statt Mt. 11, 9ª.

## A. Einleitung.

as Bild Christi ist ein Glaubensbild. Seine Sigur steht im Mittelpunkt ber Weltgeschichte. Seine Macht erschöpft sich nicht in seinem irdischen Leben, auch nicht in seinem Zeitalter; sie umspannt alle Zeiten nach ihm bis zum jungsten Tage. Durch Christi Person ist die Welt in zwei Teile zerfallen, zeitlich und innerlich: er bat in Wirkung und Gegenwirkung die Geschichte angezogen und abgestoken: die Christenheit und ihr Widerspiel sind die zwei größten Gegensäte. welche die Geschichte der Menscheit kennt, so oft die Absolutheit dieser Kluft auch verkannt wird. Nie werden sich Christentum und Welt wiederfinden, wenn nicht die eine Macht sich selbst aufgibt und in der anderen aufgeht. Das läßt sich im äußeren Rahmen der Weltgeschichte beobachten, wo die driftlichen Völker trop aller Kämpfe eine geistige Einheit gegenüber den heidnischen bilden, auf der der Gang der geistigen Entwicklung ruht, zu der er sich hinbewegt. Diel mehr noch aber tritt die trennende Macht Christi in der geistigen Innenwelt, in der Verfassung des Gemüts der Menschen hervor. Ze nach Art und Grad der Anziehung oder Abstohung, die Christus ausübt, richtet sich der Charakter der Menschen bei hoch und niedrig, groß und klein. Darum ist es unmöglich, ein Bild der Urgestalt Chrifti zu entwerfen, das nicht im Glauben oder Unglauben subjektiv aufgefaßt wurde. Nur wer dessen gewiß ist, daß in Christi Wirklichkeit der Gegensak von objektiver Macht und subjektiver Auffassung aufgehoben ist, kann demnach hoffen, daß Chrifti Bild in Wahrheit erkennbar ist.

Die Erkenntnis Christi vollzieht sich im Glauben, nicht in der wissenschung. Doch wenn der Christusglaube auch im Wesensgrunde Kraft ist, in der Christus im Gläubigen lebendige Wirkungen hervorbringt, so fordert er doch Klarheit auch über Christi Stellung innerhalb der Geschichte. Er kann nicht darauf verzichten, Christi Gestalt, wie sie sich geschichtlich gab, wenn auch nur annähernd, aus den Quellen wiederzuerkennen. Daher entspricht

die Sorschung nach dem geschichtlichen Bilbe Chrifti einer Sorderung des Christusglaubens. Freilich das Leben Jesu selber, in seinem letten Grunde, ist der Sorschung unzugänglich, auch wenn der Bestand der Überlieferung gang einheitlich gedeutet werden mußte. Denn für den Glauben ruhen die Wurzeln dieses Lebens in der Ewigkeit, es ist im Kern ohne Anglogie unter den übrigen Menschen, also der Wissenschaft nicht erreichbar. Darum sollte man lieber nicht von Ceben-Jesu-Sorschung reden, sondern von Darstellung des Chriftusbildes in der Geschichte. Doch ergibt sich auch bei dieser Sassung sofort eine neue Schwierigkeit. Zwar die vier Evangelien muffen jeder Forschung nach der Urgestalt Christi als Quellenbücher zugrunde liegen; es ist hoffnungslos, nach besseren Quellen zu suchen. Doch wegen der Eigenart unfrer Evangelien sind wir kaum imstande, das Bild Christi im Zeitrahmen chronologisch zu entrollen. Die Gesichts= punkte, nach denen Jesu Wirksamkeit bei den Synoptikern wie bei Johannes entworfen ist, sind trot des zeitlichen Rahmens nicht zeit= licher, sondern sachlicher Art. Inhaltlich aber ist das Christusbild der Synoptiker mit dem johanneischen gum 3weck einer geschichtlichen Gesamtauffassung gleichfalls nicht unmittelbar im wissenschaftlichen Urteil, ohne daß ein Glaubensurteil hingutritt, zu verschmelzen. Denn in beiden Sällen handelt es sich nicht um einfache Geschichtsüberlieferung, sondern wieder um ein Glaubensbild. Es ware verkehrt zu meinen, daß Jesu Gestalt bei den Synoptikern ein Geschichtsbild ergabe, bei Johannes dagegen ein Glaubensbild, so daß für die geschichtliche Sorschung nur die Synoptiker, nicht aber Johannes maßgebend sei. Dielmehr enthalten die spnoptischen Evangelien ebensoqut Glaubensbilder von Jesus wie das Johannesevangelium; und gerade in neuer Zeit hat man den Zusammenhang mit johanneischen Gedanken mehr und mehr anerkannt. Schon bei jedem der einzelnen Synoptiker enthält das Christusbild ein person= liches Glaubenszeugnis, dient das Gemälde ebenso der Erkenntnis Christi wie der Erkenntnis des Glaubens des Evangelisten. Sind diese Glaubensbilder einander ähnlich, so ist nun das johanneische im Derhältnis zu ihnen von größter Eigenart. haben jene ihren Ausgangspunkt im irdischen Christus, so hat ihn Johannes im auferstandenen Christus, der in seinen Jüngern kraft eines verborgenen Cebenszusammenhangs ewiges Leben hervorbringt. Das Wunderbare ist, daß sich die Glaubensbilder bei den Synoptikern und bei Johannes nicht widersprechen, sondern erganzen, wodurch sich ihre Echtheit gegenseitig bewährt. Doch erkannt wird diese Echtheit wieder nur im Glauben des Betrachters, sofern er selbst vom Christuszglauben muß ergriffen sein.

Der Gang der Sorichung nach dem Ceben Jesu mahrend der legten anderthalb hundert Jahre, wie Albert Schweißer 1) ihn geschildert hat, zeigt Christi Bild in mannigfacher Sorm und in verschiedenem Lichte. Diese Verschiedenheit angesichts der immer gleichen Quellen, die während dieses Zeitraums nur unwesentlich vermehrt worden sind, erklärt sich, abgesehen von der verschiedenen Glaubensstellung des Zeitalters und der Person der einzelnen Soricher, aus der verschiedenen Bewertung der vier Evangelien. Je nachdem die Eigenart der Evangelien und ihr gegenseitiges Verhältnis zu= einander erklärt wird, empfängt das aus ihnen geschöpfte Christusbild seine besondere Eigenart; und so spiegelt sich Christi Gestalt in jeder Darstellung, obwohl sie aus denselben Quellen schöpft, verschieden wieder. Auf der einen Seite steht hierbei das Verhältnis zwischen den Synoptikern und Johannes in Frage, auf der andern das Urteil über die Quellen, die diesen Büchern, insonderheit den snnoptischen, wieder zugrunde liegen. Wir haben gesehen, daß alle vier Evangelien Glaubenszeugnisse sind. Daraus folgt aber nicht, daß sie als solche für die geschichtliche Sorschung nach der Urgestalt Christi unzureichend wären, da vielmehr Christi Gestalt gar nicht anders als im Glauben geschichtlich erfaßt werden kann. Haben Synoptiker und Johannes beide je nach ihrer Art Glaubensbilder von Jesus entworfen, so ist durch sie die geschichtliche Erkenntnis Jesu nicht unmöglich gemacht, sondern im Gegenteil erst ermöglicht. Nur der Unglaube muß stets und allerzeiten Christi Bild verzeichnen. Wie aber die Synoptiker so gut als wie Johannes Glaubensbilder bringen, so bringt andrer= seits Johannes ebenso gut wie sie Geschichtsbilder von größtem Werte. Der snnoptische Zeitrahmen vom angenehmen Jahr des herrn (Cc. 4, 19) entspricht zum Beispiel den Ereignissen weniger als der johanneische, der an die großen Seste anknupft, wobei im gangen drei Paffahfeste unterschieden werden, die Jesus in Jerusalem verbracht hat. Und auch der Gegensatz zwischen Jesus und dem Judaismus, der schließlich zur Krisis führte, ist bei Johannes viel deutlicher in seiner Entwicklung herausgearbeitet als bei Spnoptikern. Diese Klarheit der hauptlinien bei Johannes entspringt

<sup>1)</sup> A. Schweitzer, Geschichte der Ceben=Jesu-Forschung 2 1913.

nun außer der Großartigkeit der Konzeption auch der Einheitlichkeit der Quellen. Denn wenn auch das vierte Evangelium nicht frei von Wiederholungen und Widersprüchen ist, so ist es doch in allen seinen Teilen aus dem gleichen Geiste geboren. Dagegen haben die Synoptiker zu ihren Quellen ein viel loseres Verhältnis. Genauere Betrachtung zeigt, daß kein einziger dieser drei ein Evangelium ohne Sugen und Nähte geschaffen hat, so daß die Quellen in seinem Geiste zu einer vollen Einheit umgegossen wären. Sondern troß ihrer verschiedenen Sähigkeit im Gruppieren, die am größten bei Matthäus, am geringsten bei Lucas ist, lassen sie alle gleichermaßen noch in ihre Quellen hineinsehen. Es ist wie bei einem Strom, der sich aus Flüssen von verschiedenfarbigem Wasser bildet, die auch nach der Vereinigung noch in ihrer Sonderart erkennbar sind, ehe sie dem

ungeübten Auge entschwinden.

Wenn wir in jedem Evangelium ein Glaubensbild Christi haben, das die eigentümliche Sorm erkennen lehrt, in der Christus von den einzelnen Evangelisten aufgefaßt worden ist, so wiederholt sich dieselbe Erwartung bei den Quellen, die sie etwa verwerten. Auch in den Quellen können wir nicht eine glaubenslose Photographie "geschichtlichen Christus" erwarten, die nicht durch das innere Auge der Seher gegangen ware. Sondern auch hier muffen Glaubens= bekenntnisse vorliegen, wenn das Bild Christi treu sein soll. Wie nicht der Photograph, sondern nur der Künstler, durch dessen Seele es gegangen ift, ein Bild in seiner geistigen Wirklichkeit aufzufassen vermag, so ist Christi Gestalt gegenüber der Glaube dieser kunft= lerische Sinn. Auch wenn wir die Apostel selber aus den Quellen reden hörten, könnten sie nicht anders als Glaubensbilder geben. Und je größer die Mannigfaltigkeit, desto mächtiger die Einheit, die alles zusammenhält. Sollte es sich demnach bewähren, daß hinter unsern Evangelien wiederum Quellen liegen, so ware das kein Derlust, sondern ein Gewinn für die theologische Erkenntnis. der Reichtum der ältesten driftlichen Glaubenswelt wurde fich vor unsern Augen vergrößern, und dennoch bleibt die Gestalt Christi sich selber gleich. Und je gewisser die Erkenntnis wird, daß alle diese Einzelformen ihre Verwandtschaft durch die im Glauben erfaßte gemeinsame Urgestalt haben, desto mehr mächst die Überzeugung von der objektiven Größe dieser Urgestalt in der Geschichte. auch abgesehen von diesem theologischen Ertrage der Quellenforschung wächst ja aus der Vermehrung der Quellen der Geschichte Jesu eine vergrößerte Erkenntnis seiner Figur innerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit seines Zeitalters. Indem sich innerhalb der Schrift eines Synoptikers das synoptische Verhältnis gewissermaßen wiederholt, gewinnt die stereoskopische Plastik der gemeinsamen Überlieferung. Der geschichtliche Umriß des Cebens Jesu Christi, der ohne die Annahme verschiedener Quellen innerhalb der einzelnen Synoptiker somanches Dunkle enthält, dessen Züge bisweilen so verwirrt erscheinen, wird oft klarer, wenn wir in manchen Erzählungen Varianten desselben Ereignisses vor uns haben.

Die synoptische Frage sucht mit hilfe der Untersuchung über das gegenseitige Derhältnis der drei älteren Evangelien zu den letten Quellen unfrer geschichtlichen Erkenntnis hinabzusteigen. Ihre Geschichte seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts ist sehr lehrreich für bie Geschichte des theologischen Denkens überhaupt. Doch so mannigfach auch ihre Ergebnisse für die theologische Anschauung gewesen sind, so hat sie doch auch für die Geschichtsforschung, wenn auch in sehr langsamem Wachstum, grüchte gezeitigt, die von bleibendem Werte sind. Ohne jeden Zweifel ist jeder der drei Evangelisten nicht nur ein religiöser, sondern auch ein schriftstellerischer Charakter gewesen, der seine Eigenart gegenüber seinen Quellen vollständig zu wahren weiß. Darum wird es stets unmöglich sein, ein Evangelium in lauter ältere Evangelien restlos aufzulösen, so daß wir der Persönlichkeit des sammelnden Schriftstellers entraten könnten. Matthäus, Marcus, Lucas sind vielmehr lebendige Siguren von Sleisch und Blut, die jede ihr Eigenstes haben, das sich nirgends wiederholt. So wird die Forschung nach ihrer Eigenart und ihrem Umkreis niemals ruhen, auch wenn man nicht das Augenmerk nur darauf richtet, ihre Überlieferung zu studieren. Doch neben dem Derlangen, diesen Menschen selbst näher zu kommen, wird nie die Frage schweigen, aus welchen Quellen sie schöpfen. Dabei ist es gleichgiltig, ob sie selbst Apostel waren oder nicht. Denn auch ein Apostel, wenngleich unmittelbarer Augenzeuge Christi, kann dennoch bei der Niederschrift seines Zeugnisses außer eigenen Aufzeichnungen auch Überlieferungen anderer benütt haben, denen er Giltigkeit gu= schrieb. Freilich wird man bann erwarten muffen, daß er feinen Gewährsmännern die gleiche Zeugniskraft zuschrieb wie seiner eigenen Erinnerung. Aus der Quellenforschung in den Synoptikern haben nun wenigstens zwei Ergebnisse bleibende Bedeutung erlangt, auch wenn sie nicht gleichermaßen von jedem anerkannt sind, was in der

Geschichte der Wissenschaft ja niemals ganz der Sall ist. Einmal gilt als Grundlage unsrer drei ersten Evangelien eine gemeinsame Erzählung von Jesu Auftreten dis zu seinem Tode, aus dem er aufersteht. Und ferner nimmt man eine Quelle an, die vorzüglich Sprüche und Reden Jesu enthielt, aber doch nicht ganz frei von erzählenden Stücken war. Über Umfang und Einheitlichkeit dieser beiden Hauptquellen aber sind die Meinungen geteilt.

Wir dürfen also von dieser Voraussehung ausgehen, um auf ihr weiterzubauen. Marcus nun, dessen Evangelium den Ausgangspunkt der folgenden Untersuchung bildet, gilt heute meist als Träger der haupterzählung, während sein Verhältnis zur Redequelle umstritten ist. Hierbei nimmt Jahn an, daß Matthäus sein Gewährsmann war, nur daß er den größten Teil des matthäischen Redestoffes wegließ; Bernhard Weiß schreibt ihm Kenntnis der selbständigen Redequelle zu, die hauptsächlich Matthäus verwertete. Wellhausen und harnack stellen ihn gang unabhängig der Redequelle gegenüber, wobei Wellhausen sein Evangelium für älter hält als diese, Harnack für jünger. Die Einheitlichkeit des Marcusevangeliums galt im allgemeinen für erwiesen; auch wenn man eine ältere Sorm von späteren Zutaten unterschied, betraf diese Annahme meist Kleinig= keiten, die am hauptergebnis nicht viel anderten. Der Vergleich zwischen Marcus und Matthäus mußte diese Auffassung begünstigen: denn bei Matthäus findet sich der Stoff des Marcusepangeliums in Bausch und Bogen wieder, einige kleinere Stücke abgerechnet. Der Dergleich zwischen Marcus und Lucas mußte freilich ein andres Bild ergeben. Denn zwar in ber snnoptischen haupterzählung lag die Abhängigkeit des dritten Evangelisten von Marcus sprachlich und sachlich ziemlich klar zutage. Um so auffälliger war es, daß bei Lucas große Stücke des Marcusevangeliums fehlten. Man suchte sich mit dieser Beobachtung gewöhnlich dadurch abzufinden, daß man annahm, Lucas habe die betreffenden Stücke zwar wohl gekannt, aber aus irgend welchen Gründen, mochten sie aufzufinden sein oder nicht, gestrichen. Bebenken gegen diese sonderbare Annahme, bei der Lucas mahre Perlen aus seiner Überlieferung ausgeschieden hatte, sind scheinbar nur selten laut geworden. Erst Spitta gab der Frage prinzipiell eine neue Wendung. Er legte zur Erforschung der snnoptischen Grundschrift nicht Marcus, sondern Lucas zugrunde und fand, daß bei Lucas der synoptische Grundrif am reinsten erhalten sei. Die zahlreichen Stücke, die Lucas gegenüber Marcus und

were the first men

Matthäus nicht bringe, habe er nicht gestrichen, sondern nicht gekannt. Und so unternimmt es Spitta, die synoptische Grundschrift von Lucas aus wiederzugewinnen.

Mich haben langjährige Beobachtungen und Studien zu dem gleichen Ergebnisse geführt. Die Urgestalt des Synopticons ist wirklich zwar nicht sprachlich, aber stofflich, bei Lucas am besten erhalten. Es läßt sich nach Ausscheidung der nicht spnoptischen Stücke aus dem dritten Evangelium, die hauptsächlich, aber nicht durchweg der Redequelle angehören, ein Grundrif gewinnen, der ein einheit= liches und geschlossenes Evangelium enthält. Die Stücke bei Marcus, die bei Lucas fehlen, sind für den synoptischen Grundrif völlig entbehrlich und oft genug störend. Oft sind auch Elemente vermutlich gleicher Herkunft mit dem spnoptischen Saden innig verflochten: ihre Ablösung gelingt aber vielfach durch Beobachtung des rein lucanischen Bestandes. Spitta balt nun diese marcomatthäischen, Stücke für Nachträge von untergeordneter geschichtlicher Bedeutung. In Wirklichkeit enthalten aber diese vermeintlichen Zutaten ein altes Evangelium von großer Schönheit und Eigenart. Allo Marcusevangelium zwar eine bewußte Schöpfung von starker erzählerischer Kraft und Cebhaftigkeit; doch ist es nicht aus einem Guß. Dielmehr wie vor Matthäus mehrere Quellen liegen, aus benen er schöpft, von denen eine unser Marcusevangelium war, so liegen wiederum vor Marcus zwei alte Überlieferungsquellen, die er miteinander verschmolz. Die eine ist die spnoptische Grund= schrift, die Lucas noch in unvermischter Gestalt gekannt hat; die andre ist eine Sonderquelle, die bisher als einheitliches Evan= gelium noch nicht erkannt worden ist.

Jur Klarstellung dieses Tatbestandes gilt nun zuvörderst, die zwei hauptquellen des Marcusevangeliums voneinander zu lösen und gesondert zu veröffentlichen. Beim Synopticon ist dies bisweilen unter Zuhilfenahme von lucanischen Parallelstellen geschehen; denn die Verslechtung des Synopticons mit der Sonderquelle durch Marcus hat öfter zur Veränderung von Kopfstücken, aber auch von Umstellungen anderer Art geführt; auch sind manche synoptische Elemente der neuen Verbindung zum Opfer gefallen. Besonders gilt dies von der Leidensgeschichte, wo deshalb zur Verdeutlichung der ursprüngslichen synoptischen Anlage öfter zu Lucas gegriffen worden ist. 1)

<sup>1)</sup> Diese Stücke sind in der Übersetzung halbfett gedruckt.

Umgekehrt scheint Marcus der neuen Verbindung zuliebe auch aus der Sonderquelle manche Stücke ausgeschieden zu haben, die in ihrem ursprünglichen Zusammenhange unentbehrlich waren. Es besteht nun ein Recht zu der Vermutung, daß von Matthäus, der unser gegenwärtiges Marcusevangelium gekannt hat, die Sonderquelle außerdem noch in ihrer ursprünglichen Gestalt verwertet wurde. Denn manche Stücke des Matthäusevangeliums, deren Herkunft bisher nicht hat festgestellt werden können, erinnern sprachlich und sachlich an die Sonderquelle, so daß sie zu ihrer Ergänzung verwertet worden sind.1) Der Abersetzung folgt die Seststellung des Bestandes der beiden Quellen auf grund der wissenschaftlichen Analysis, die auf die Ent= flechtung der snnoptischen Grundschrift aus der Sonderquelle gerichtet ist. Weiter gilt es, das literarische Derhältnis jeder der Quellen innerhalb der altevangelischen Literatur darzulegen. hierbei zeigt sich eine deutliche Berührung des Synopticons mit der petrinischen Literatur, mährend die Sonderquelle mit der johanneischen Uberlieferung verwandt ist. Die Schilderung der Charakterzüge beider Evangelien weist in dieselbe Richtung. Diese Beobachtung führt endlich zur Frage nach dem Ursprung unfrer zwei Quellen. Wenn hier Petrus und Johannes als die Gewährsmänner der zwei alten Evangelien angenommen sind, so will diese Vermutung natür= lich mit Vorsicht geäußert und aufgenommen sein. Aber es schien mir erlaubt zu sein, dem Kinde einen Namen zu geben, der die herkunft veranschaulicht und auf Grund der literaturgeschichtlichen Untersuchung gewonnen, also nicht aus der Luft gegriffen ist. Zum Schluft besteht die Aufgabe, die Figuren von Marcus und Matthäus zu den beiden Evangelien, die nach ihnen heißen, in ein geschichtlich denkbares Derhältnis zu setzen.

<sup>1)</sup> Diese Stücke sind in der übersetzung gesperrt gedruckt.

## B. Die Quellen.

### I. Die synoptische Grundschrift.1)

#### 1. Übersetzung.

#### a) Der galiläische Kreis.

mc. 1,1 Wie geschrieben steht im Propheten Jesaia: 3, Horch, es ruft in ber Wufte: Bereitet ben Weg des herrn, machet seine Pfade eben!" 4- so trat Johannes der Täufer auf in der Wuste und predigte Bustaufe zur Vergebung der Sünden. Und er predigte also: hinter mir kommt einer, der stärker ist als ich, dem ich nicht wert bin, gebückt den Schuhriemen zu lösen. 83ch habe euch mit Wasser getauft; er aber wird euch mit heiligem Geiste taufen.2) 9In jenen Tagen begab sich's, daß Jesus von Nazaret in Galiläa kam und sich von Johannes im Jordanfluß taufen ließ. 10Und als er aus dem Wasser stieg, da sah er, wie der himmel zerriß und der Geist gleich einer Taube auf ihn herabkam. 11 Und eine Stimme erging aus dem himmel: Ec. 3, 22 "Du bist mein Sohn; ich habe dich heute gezeugt!"3) Mc. 1, 12 Und alsbald trieb ihn der Geist in die Wüste. 18Und er war in der Wüste vierzig Tage lang, versucht vom Satan und lebte unter den wilden Tieren, und die Engel dienten ihm. Sc. 4, 14 f. Und Jesus kehrte in Kraft des Geistes nach Galiläa zurück und das Gerücht erging in der ganzen Umgegend über ihn. 15 Er selber aber lehrte in ihren Synagogen, vielgepriesen von allen.

Ec. 4, 31 Und dann begab er sich nach Kapernaum, einer Stadt in Galiläa, und er lehrte die Ceute an den Sabbaten. <sup>32</sup>Und sie erstaunten über seine Cehre; denn sein Wort erging in Kraft. <sup>Mc. 1, 23</sup>Und da war in ihrer Spnagoge ein Mensch, der hatte

<sup>1)</sup> Zugrunde liegt der Text von Marcus. Die Stücke aus Matthäus sind gesperrt gedruckt, die Stücke aus Lucas halbsett.

<sup>2)</sup> cf. Act. 1, 5.

<sup>3)</sup> So nach Cc. 3, 22 Dabeff.2 lr Just al.

einen unreinen Geist und schrie: Was haben wir mit dir zu schaffen, Jesu von Nazaret? Du bist gekommen, uns zu vernichten. Wir wissen, wer du bist, nämlich der Heilige Gottes! <sup>25</sup>Da fuhr ihn Jesus an: Verstumme und fahr aus ihm. <sup>26</sup>Und der unreine Geist riß ihn und fuhr mit lautem Schrei aus von ihm. <sup>27</sup>Und alle entsetzen sich, so daß sie sich unterredeten und sagten: Was ist das? Eine neue Cehre in Kraft gegründet? Sogar den unreinen Geistern gebietet er, daß sie ihm gehorchen. <sup>28</sup>Und die Kunde von ihm erscholl alsbald überall hin im ganzen Umkreis von Galiläa.

129Und wie sie aus der Synagoge traten, begaben sie sich ins haus Simons und Andreas mit Jacobus und Johannes. Schwiegermutter Simons aber lag fieberkrank, und sofort erzählten sie ihm von ihr. 31 Da trat er herzu, faßte sie bei der hand und richtete sie auf. Und das Sieber verließ sie, und sie konnte sie bedienen. 32 Spät abends aber, als die Sonne untergegangen war, brachten sie zu ihm alle Kranken und Befessenen, 38 und die gange Stadt drängte sich vor der Ture. 34 Und er heilte viele, die von mancherlei Krankheiten geplagt waren, und trieb viele Dämonen aus und verbot den Dämonen zu reden; denn sie erkannten ihn.4) 35 Frühmorgens aber, noch tief im Grau der Nacht, stand er auf, ging fort und entwich an einen wusten Ort, und dort betete er. 36 Simon aber und seine Gefährten gingen ihm nach, und als sie ihn fanden, sprechen sie zu ihm: Alle suchen dich. 38 Er aber spricht zu ihnen: Auf, wir wollen anderswohin in die Nachbarflecken, damit ich euch dort predige; denn dazu bin ich ausgegangen. 39Und fo kam er predigend in ihre Spnagogen durch ganz Galiläa und trieb die Dämonen aus.5)

140 Da trat zu ihm ein Aussätziger, flehte ihn an, fiel ihm zu Süßen und sprach zu ihm: Wenn du willst, kannst du mich rein machen. 41 Und es erfaßte ihn Erbarmen, er streckte die Hand aus, ergriff ihn und sprach: Ich will's, sei rein. 42 Da siel der Aussatz von ihm ab, und er ward rein. 43 Er aber grollte ihn an, trieb ihn sort 44 und sprach zu ihm: Sag niemand etwas, sondern mach dich sort und zeige dich dem Priester und bring das Reinigungsopfer, das Mose geboten hat, zum Zeugnis für sie. 45 Als der aber sortgegangen war, begann er die Sache laut zu erzählen und kund zu machen,

<sup>4)</sup> BCL al + του χριστου [αὐτου] είναι.

<sup>5)</sup> Sälschlich streicht J. Weiß, Altestes Evangelium S. 151 A. 1 καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων; denn gerade der Exorcismus ist charakteristisch für das Synopticon.

so daß er keine Stadt mehr öffentlich betreten konnte, sondern draußen in wüster Gegend blieb, und von allenthalben kamen sie zu ihm.

21 Nach geraumer Zeit kam er einmal wieder nach Kapernaum. und es wurde bekannt, daß er wieder zu hause sei. 2Und eine große Menge kam zusammen, so daß sie nicht einmal den Tureingang frei lieken, und er verkündete ihnen das Wort, 3Da kommen welche, die bringen zu ihm einen Gichtbrüchigen, von vieren getragen. 4Und weil sie ihn wegen der Menschenmenge nicht heran= bringen konnten, deckten sie das Dach ab, wo er war, machten ein Coch und ließen das Bett, wo der Gichtbrüchige lag, hinab. 5Da nun Jesus ihren Glauben sah, spricht er zu dem Gichtbrüchigen: Kind, beine Sünden sind vergeben. Es sagen aber welche von den Schriftgelehrten dabei, die überlegten im stillen: Wie kann der Mann so reden? Der lästert ja; wer kann Sünden vergeben als Gott allein? 8Jesus aber merkte sofort im Geiste, daß sie so bei sich überlegten, und spricht zu ihnen: Was überlegt ihr da in euerm herzen? 9Was ist leichter, zu einem Gichtbrüchigen sagen: Deine Sünden sind vergeben? oder zu sagen: Steh auf, nimm bein Bett und geh fort? 10 Auf daß ihr aber wisset, daß der Menschensohn Macht hat auf Erden, Sünden zu vergeben, spricht er zum Gicht= brüchigen: 11 Dir sage ich: Steh auf, nimm dein Bett und geh nach haus! 12 Und der stand auf, und sogleich das Bett vor aller Augen aufnehmend, ging er fort, so dak alle sich entsekten und Gott priesen und sagten: So etwas haben wir noch nie gesehen.

13 Und er ging [wieder]<sup>6</sup>) nach dem Strande, und die ganze Menge kam zu ihm, und er lehrte sie. <sup>14</sup> Im Dorbeigehen aber sah er Cevi, den Sohn des Alphäus, am Zolltisch sizen und spricht zu ihm: Folge mir nach. Und der stand auf und folgte ihm nach. <sup>15</sup> Und es begab sich, daß er in seinem hause zu Tische saß,<sup>7</sup>) und auch viele Zöllner und Sünder saßen mit Jesus und seinen Jüngern zu Tisch; denn es waren ihrer viele, und sie folgten ihm. <sup>16</sup> Als nun Schriftgelehrte von den Pharisäern sahen, daß er mit Zöllnern und Sündern aß, sprachen sie zu seinen Jüngern: Der ist und trinkt ja mit Zöllnern und Sündern! <sup>17</sup> Das hörte Jesus und spricht zu ihnen: Die Gesunden bedürsen des Arztes nicht, sondern die Kranken. Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rusen, sondern Sünder.

<sup>6)</sup> Mit Rücksicht auf 1, 16 ff. ist das in D sehlende πάλιν später eingesetzt.

<sup>7)</sup> Das ist doch Cevis Haus, (cf. Ec. 5, 29) gegen Spitta, Grundschrift S. 80.

218 Nun pflegten aber die Jünger des Johannes und die Pharisäer die Sasten zu halten. Da kommen welche und sagen zu ihm: Warum sasten die Jünger Johannes und die Jünger der Pharisäer, während deine eignen Jünger nicht sasten? <sup>19</sup> Da sprach Jesus zu ihnen: Können denn die Brautsührer sasten, solange der Bräutigam unter ihnen ist? Solange sie den Bräutigam unter sich haben, können sie nicht sasten. <sup>20</sup> Aber es kommen Tage, wo der Bräutigam von ihnen genommen wird; und dann, an jenem Tage, werden sie freilich sasten. <sup>21</sup> Niemand näht auf ein altes Kleid einen Flichen von ungewalktem Zeug; sonst reißt der Einsat daran, das neue am alten, und es entsteht ein noch schläuche; sonst muß der Wein die Schläuche zerreißen, und Wein und Schläuche gehen beide zugrunde.

2°3 Einst am Sabbat ging er einmal durch das Saatseld, und seine Jünger singen an, beim Gehen Ähren auszurausen. <sup>24</sup> Da sprachen die Pharisäer zu ihm: Siehe, was die am Sabbat tun, was doch nicht erlaubt ist? <sup>25</sup> Spricht er zu ihnen: Habt ihr nie gelesen, was David tat, als er in Not war und hungerte, er selber und seine Begleiter? Wie er sunter dem Hohenpriester Abjatars) ins Gotteshaus ging und von den Schaubroten aß, die niemand außer den Priestern essen darf, und auch seinen Begleitern zu essen gab? <sup>9</sup>) <sup>28</sup> Also ist der Menschensohn ein Herr auch über den Sabbat.

3'Einst betrat er wieder einmal eine Spnagoge. Da war ein Mensch, der hatte eine verdorrte hand. 'Nun warteten sie, ob er ihn am Sabbat heilen würde, um ihn anklagen zu können. 'Da spricht er zu dem Menschen mit der verdorrten hand: Tritt in die Mitte! 'Und zu ihnen sprach er: Darf man am Sabbat Gutes tun oder etwa Böses? Ein Leben retten oder es etwa untergehn lassen? Sie aber schwiegen stille. 'Er aber, sie zornig im Kreise anblickend, voll Unmuts über die Derstocktheit ihres herzens, spricht zu dem Menschen: Recke die hand aus! Und er reckte sie aus, und seine

<sup>8)</sup> Bei Dabe  $\mathrm{ff.}^2$  S $^{\mathrm{s[in]}}$  fehlt  $\ell\pi l$  A .  $d\varrho\chi\iota\varrho\varrho\ell\omega_S$ . Da hoherpriester damals Ahimelek war, denken manche bei  $\ell\pi l$  A .  $d\varrho\chi\iota\varrho\varrho\ell\omega_S$  an die Abjatarhaphtare.

<sup>9)</sup> D. 27, fehlend in D latt, stört den Zusammenhang, ist nach J. Weiß, Die drei ersten Evv.<sup>2</sup> S. 63, vielleicht nach talmudischem Vorbild von der Gemeinde eingesett. Die ursprüngliche, bei Lucas, deutliche Pointe ist die: Wie David als verborgener Messias (cf. 1. Sam. 16, 1 ff.) die Priesterordnung aushob, so darf der Menschensohn als der verborgene Gottessohn die Sabbatordnung ausheben.

Hand war gesund. <sup>6</sup>Die Pharisäer aber mit den Herodianern gingen alsbald fort und machten einen Plan gegen ihn, wie sie ihn umbrächten.

37 Jesus aber mit seinen Jüngern ging an den See, und eine große Menge aus Galiläa und Judäa folgte; 8 und aus Jerusalem und Idumäa und Ostjordanland und der Gegend um Tyrus und Sidon kam eine große Menge zu ihm, weil sie hörten, was für Dinge er tat. 9 Da wies er seine Jünger an, es möchte ihm ein Boot bereit gestellt werden wegen der Menschenmenge, damit sie ihn nicht drängten. 10 Denn er heilte viele, so daß sie ihn bestürmten, sie möchten ihn anrühren, wenn semand ein Kreuz hatte. 11 Auch die unreinen Geister, wenn sie ihn gewahr wurden, sielen vor ihm nieder und schrieen: Du bist der Sohn Gottes. 12 Er aber bedrohte sie nachdrücklich, ihn nicht offenbar zu machen.

3 13 Und er stieg auf den Berg und rief zu sich heran, die er haben wollte, und sie gingen zu ihm. 14 Und er bestellte 3wölf gu seiner Umgebung 15 und um sie auszusenden zur Predigt und Gewalt 3u haben zur Austreibung der Dämonen. 16So bestellte er die Zwölf und gab Simon den Beinamen Petrus, 17dazu Jacobus, den Sohn des Zebedäus und Johannes, Jacobus Bruder; denen gab er den Beinamen Boanerges, 10) das heißt Donnersöhne; 18 ferner Andreas und Philippus und Bartolomäus, ferner Matthäus und Thomas und Jacobus Alphäus Sohn, endlich Thaddaus,11) Simon den Zeloten 12) und Judas den Sicarier,13) der ihn verraten hat. [20Und er kam nach hause; und wieder lief eine Menschenmenge gusammen, so daß sie nicht einmal in Ruhe essen konnten. 21 Als das seine Verwandten hörten, kamen sie her, um ihn in ihre Gewalt zu bringen; denn sie sagten, er ist von Sinnen.]14) 31 Und seine Mutter und Brüder kamen, und indem sie draußen warteten, schickten sie hinein gu ihm, ihn rufen zu lassen. 32 Da saß eine Menschenmenge um ihn, und sie sagten zu ihm: Schau, deine Mutter und deine Brüder 15) sind

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup>) Ju Βοανηργές cf. Dalman, Grammatik des j.=p. Aramäisch <sup>2</sup> S. 144 A. 2: סלר רבה oder richtiger בני רבה "Söhne des unruhigen Lärms". — hieronymus: banereem.

יון Dalman, a. d. 179. בררד = הררד =  $\Theta ev\delta \tilde{a}_S$ .  $\Lambda e \beta \beta a \tilde{\iota}o_S$  (Mt. 10, 3) ift dunkel; cf. Wellhausen, Mc.  $^1$  S. 25.

<sup>12)</sup> Dalman, a. O. 174 A. 2: Kavavatos verschrieben für Kavvatos = 183).

<sup>13)</sup> So auch Cepsius und Schultheß.

<sup>14)</sup> D. 22-30 stammt aus andrer Quelle.

<sup>15)</sup> AD + nal al adelpal sov ist wohl Jusay.

draußen und suchen dich. <sup>33</sup>Da antwortete er ihnen und sprach: Wer ist meine Mutter und meine Brüder? <sup>34</sup>Und er blickte auf die um ihn im Kreise Sitzenden und sprach: Da ist meine Mutter und meine Brüder. <sup>35</sup>Wer den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter.

Ec. 8, 4 Als einmal viel Volks zusammenkam und die Ceute aus den Städten ihm zuliefen, sprach er durch ein Gleichnis: mc. 4,3 höret zu. Ein Säemann ging aus zu säen. 4 Und wie er säte, fiel einiges an den Weg, und die Dogel kamen und fragen es weg. 5 Andres fiel auf das Steinige, wo es nicht viel Erde hatte, und alsbald ging es auf, weil es nicht tief in die Erde ging. 6Als aber die Sonne aufging, verbrannte es, und weil es nicht Wurzel hatte, verdorrte es. Und wieder andres siel unter die Dornen, und die Dornen gingen auf und erstickten es, so daß es keine grucht brachte. 8Und wieder andres fiel auf gutes Cand und brachte Frucht, die aufging und wuchs, und trug bis zum Dreifig- und Sechzig- und hundertfachen. Und er schloft: Wer Ohren hat zu hören, der höre. 10 Als er nun wieder allein war, befragte ihn seine Umgebung samt den 3wölfen um die Gleichnisse. 11 Da sagte er zu ihnen: Euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes geschenkt; jenen aber, die außer= halb stehen, bleibt alles im Gleichnis liegen, 12 damit sie zwar seben. 16) aber nicht einsehen, und zwar hören, 16) aber nicht verstehen, dak sie nicht wieder umkehren können und ihnen Vergebung werde. 13 Und er sprach: Versteht ihr dieses Gleichnis nicht, wie wollt ihr dann die Gleichnisse überhaupt begreifen? 14 Der Saemann sat das Wort. 15 Die am Wege aber sind die, wo das Wort hingesat wird, und wenn sie's hören, kommt gleich der Satan und nimmt das Wort, das in sie eingesät ist, weg. 16Und ebenso sind die aufs Selsige Gefäten solche, die, wenn sie das Wort hören, so nehmen sie's sogleich freudig auf. 17 Aber sie haben keine Wurzelkraft in sich, sondern sind wetterwendisch, und wenn dann Trübsal oder Verfolgung um des Wortes willen eintritt, so kommen sie alsbald zu Sall. 18 Andrer Art sind die unter die Dornen Gesäten; es sind solche, die das Wort wohl gehört haben; doch die Sorgen der Welt und der Betrug des Reichtums und die Begierden nach allem übrigen dringen in sie ein und ersticken das Wort, und so bleibt's ohne Frucht. 20 Die aber

 $<sup>^{16}</sup>$ )  $B\lambda$ énovres und àxoύovres entsprechen dem absoluten Infinitiv. In Gleichnissen ergeht für alle die Rede; aber die Ungläubigen finden den Sinn der Gleichnisse nicht heraus, da ihnen das Organ fehlt.

auf das gute Cand Gesäten sind solche, die das Wort hören und annehmen und dreißigfältig, sechzigfältig und hundertfältig Frucht bringen. <sup>21</sup>Und weiter sagte er zu ihnen: Ist das Licht etwa dazu da, um unter den Scheffel oder unter das Bett gestellt zu werden? Gehört es nicht vielmehr auf den Ceuchter? <sup>22</sup>Denn nichts ist versborgen, was nicht offenkundig wird, und nichts so versteckt, daß es nicht offenbar werde. <sup>23</sup>Wer Ohren hat zu hören, der höre. <sup>24</sup>Und weiter sagte er zu ihnen: Überlegt euch, was ihr hört. Mit welchem Maße ihr messet, wird euch zugemessen und noch mehr zugelegt werden. <sup>25</sup>Denn wer da hat, dem wird gegeben; und wer nicht hat, dem wird auch, was er hat, genommen werden.

#### b) Der Kreis der Wanderungen.

4<sup>35</sup>An jenem Tage, als es spät geworden war, spricht er zu ihnen: Wir wollen hinüber auss andre User. <sup>36</sup>So ließen sie die Menge gehen und nahmen ihn, wie er war, ins Schiff, aber auch andre Schiffe waren in seiner Nähe. <sup>37</sup>Da erhob sich eine große Windsbraut, und die Wellen schlugen ins Schiff, so daß sich das Schiff schon füllte. <sup>38</sup>Er aber lag im heck schlafend auf dem Kissen. Da weckten sie ihn und sprachen zu ihm: Meister, gilt's dir nichts, daß wir untergehen? <sup>39</sup>Da erwachte er, bedrohte den Wind und sprach <sup>17</sup>): Schweig, verstumme! Da legte sich der Wind, und es trat vollkommene Meeresstille ein. <sup>40</sup>Und er sprach zu ihnen: Warum seid ihr so furchtsam? Wie wenig habt ihr Glauben! <sup>41</sup>Und sie fürchteten sich sehr und sprachen zueinander: Wer ist das nur, daß ihm auch Wind und See gehorcht?

5 Und sie kamen ans andre Ufer des Sees ins Cand der Gergesener. 18) Und als er das Schiff verließ, trat ihm ein Mensch mit einem unreinen Geiste entgegen, aus den Gräbern kommend, der seine Wohnstatt in den Gräbern hatte, und noch nie, auch mit Ketten nicht, hatte ihn jemand binden können. Denn zwar war er oft durch Sessell und Ketten gebunden worden; aber die Ketten wurden von ihm zersprengt und die Sessell zerrissen, und so konnteniemand ihn bezwingen; und Nacht und Tag schrie er ununtersbrochen in den Gräbern und auf den Bergen und schlug sich mit

<sup>17)</sup> Streich τỹ θαλάσση cf. D (Wellhausen).

<sup>18)</sup> So nach Ss 1 — 118 — 131 — 209 al für ABD  $\Gamma$ eqao $\eta v$ õv: Jur Sache vgl. Paläftinajahrbuch 14 S. 27 ff.

Steinen. 6Als er nun Jesus von ferne fah, lief er herzu, warf sich por ihm nieder und schrie mit lauter Stimme: Was habe ich mit dir gemein, Jesu, du Sohn des höchsten Gottes? Ich beschwöre dich bei Gott, quale mich nicht! Benn er sagte zu ihm: Sahre heraus aus dem Menschen, du unreiner Geist! Da fragte er ihn: Wie heißt du denn? Und er fpricht ju ihm: 3ch heiße Legion; denn wir sind ihrer viele! 10 und bat ihn inständig, er möchte sie nicht aus dem Cande jagen. 11 Es weidete aber dort am Berge eine große Herde Säue. 12 Da baten sie ihn: Laß uns auf die Säue los, daß wir in sie hineinfahren! 13 Und er gewährte es ihnen. Da fuhren die unreinen Geister heraus und zogen in die Säue, und die Herde stürmte steil hinab in den See; bei zweitausend waren es, und sie ertranken im See. 14 Die hirten aber flohen vor ihnen und machten es in Stadt und höfen ruchbar, so daß sie kamen, um zu sehen, was denn geschehen sei. 15 So kommen sie zu Jesus und seben den Besessen, in Kleidern und bei Sinnen dasigen, denselben, der den Cegion gehabt hatte, und fürchteten sich. 16 Die Augenzeugen aber ergahlten ihnen, wie es dem Besessenen und mit den Säuen ergangen war. 17 Da begannen sie, ihn zu bitten, doch ihr Gebiet zu verlassen. 18 Als er nun ins Schiff steigen wollte, bat ihn der vorher Besessene, bei ihm bleiben zu dürfen. 19 Doch er erlaubte es nicht, wohl aber spricht er zu ihm: Gebe in bein haus zu ben Deinen und melde ihnen, was der herr an dir getan und daß er sich dein erbarmt hat. 20 So ging er fort und begann in der Dekapolis zu verkunden, was Jesus an ihm getan hatte, und alle wunderten sich.

521 Als nun Jesus zu Schiff wieder aufs andre Ufer kam, versammelte sich eine große Menschenmenge um ihn, und er stand am See. 22 Da kommt einer der Synagogenvorsteher, mit Namen Jairus, und wie er ihn sieht, fällt er ihm zu Süßen 28 und bittet ihn inständig: Mein Töchterlein liegt in den letzten Jügen. Wenn du doch kämest und ihr die Hände auflegtest, daß sie gesund würde und leben bliebe! 24 Da ging er mit ihm, und ein großer Hause solgte ihm, und sie drängten ihn. 25 Und ein Weib, das zwölf Jahre den Blutgang gehabt 26 und bei vielen Ärzten viel durchgemacht und ihr ganzes Vermögen zugesetzt hatte, ohne Hilfe zu sinden, vielmehr war sie immer kränker geworden, 27 als die von Jesus hörte, kam sie unter dem Hausen hinterher und faßte sein Gewand an; 28 denn sie dachte: Wenn ich nur seine Kleider anrühre, so werde ich gesund. 29 Da stockte alsbald der Quell ihres Bluts, und sie fühlte am Körper,

daß sie von der Plage geheilt war. 30 Als aber Jesus bei sich die von ihm ausgegangene Kraft merkte, wandte er sich in der Menschenmenge um und sprach: Wer hat meine Kleider angerührt? 31 Da sagten seine Jünger zu ihm: Du siehst, wie das Volk dich drängt, und da sagst du: Wer hat mich angerührt? 32 Doch er blickte sich nach der um, die das getan hatte. 33 Das Weib aber kam furchtsam und zitternd, wohl wissend, was ihr geschehen war, herzu, fiel ihm zu Sugen und sagte ihm die reine Wahrheit. 34 Er aber sprach zu ihr: Tochter, dein Glaube hat dich gesund gemacht; gebe bin in Frieden und sei gesund von beiner Plage. 35Und wie er noch redete, kommen Ceute vom Snnagogen= vorsteher, die sagen: Deine Cochter ist eben gestorben; was bemühst du den Meister noch? 36 Jesus aber, der das Wort aufgefangen hatte, spricht zum Synagogenvorsteher: Sürchte dich nicht, glaube nur. 37Und er ließ niemand mit sich gehen außer Petrussund Jacobus und Johannes, den Bruder des Jacobus. 38 So kommen sie ins haus des Synagogenvorstehers, und er gewahrte viel Lärm, und wie sie heulten und laut wehklagten. 39 Da sagt er beim hineingehen 3u ihnen: Was macht ihr für Carm und heult? Das Kind ist nicht tot, sondern schläft nur. 40 Aber sie lachten ihn aus. Doch er trieb alle hinaus, nahm nur den Vater und die Mutter des Kindes und seine Jünger und ging hinein, wo das Kind lag. 41 Und er griff das Kind bei der hand und spricht zu ihr: Talitha kumi; das heißt verdolmetscht: Mädchen, ich sage dir, steh auf! 42Und alsbald erhob sich das Mädchen und konnte gehen — es war übrigens zwölf Jahre alt. Und da entsetzten sie sich ungemein. 43Und er gebot ihnen nachdrücklich, keiner solle dies erfahren, und sagte, man solle ihr zu essen geben.

67Und er rief die Iwölf heran und begann sie paarweise auszusenden und gab ihnen Macht über die unreinen Geister sund ermahnte sie, auf den Weg nichts mitzunehmen als nur einen Stock, kein Brot, keinen Ranzen, kein Kupfergeld im Gürtel, nur mit Sandalen bekleidet — und zieht nicht zwei Röcke an. 10Und sprach zu ihnen: Wo ihr in ein haus kommt, da bleibt, bis ihr von dort weiterzieht. 11Und wenn eine Ortschaft euch nicht aufnimmt und man euch nicht anhört, so zieht aus von dort, schüttelt den Staub von euern Füßen, ihnen zum Zeugnis. 12So zogen sie aus und predigten die Buße, 13 und trieben viele Dämonen aus und salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie.

14 Das hörte der König Herodes; denn sein Name wurde bekannt, und sie sagten: Johannes der Täufer ist von den Toten auferweckt, und darum wirken die Kräfte in ihm. <sup>16</sup> Andre aber meinten, er sei Elias, und wieder andre sagten, er sei ein Prophet wie ein andrer Prophet. <sup>16</sup> Als das Herodes hörte, sprach er: Der Johannes, den ich habe enthaupten lassen, der soll auferweckt sein? <sup>30</sup> Und die Apostel sammelten sich wieder um Jesus und meldeten ihm alles, was sie getan und gelehrt hatten.

631Und er spricht zu ihnen: Kommt ihr für euch besonders an einen einsamen Ort und erholt euch ein wenig. Denn viele waren, die ab= und zugingen, so daß sie nicht einmal zum Essen kamen. 32So fuhren sie mit dem Schiffe allein an einen einsamen Ort. 33 Aber man hatte sie abfahren sehen, und so erfuhren es viele und liefen zu Sufie aus allen Städten dort zusammen und kamen ihnen zuvor. 34 Und als er ausstieg, sah er einen großen haufen und hatte Mitleid mit ihnen; denn sie waren wie Schafe, die keinen hirten haben, und er begann, sie viel zu lehren. 35Und bei schon por= gerückter Stunde traten seine Junger heran und sprachen: Der Ort ist einsam, und es ist schon spat; 36 entlaß sie, daß sie in die um= liegenden Böfe und Dörfer gehen und sich etwas zu essen kaufen. 37 Er aber antwortete und sprach zu ihnen: Gebt ihr ihnen zu essen. Sprachen sie zu ihm: Sollen wir gehen und für zweihundert Denare Brot kaufen, damit wir ihnen zu essen geben? 38 Spricht er zu ihnen: Wieviel Brote habt ihr? Geht, seht zu. Und sie erkundigten sich und sagten: Sunf, dazu zwei Sische. 39 Da trug er ihnen auf, sie sollten alle in Tischgruppen im grünen Grase Plat nehmen lassen. 40 Und sie legten sich platweise zu hundert und zu fünfzig. 41 Und er nahm die fünf Brote und die zwei Sische, blichte gum himmel, sprach den Segen, brach die Brote und gab sie den Jungern, sie jenen vorzulegen, und die zwei Sische teilte er allen gusammen gu. 42 Und sie aken alle und wurden satt. 43 Und sie hoben einen Über= fluk von zwölf Körben auf, und auch von den Sischen. 44 Derer aber, die von den Broten gegessen hatten, waren fünftausend Mann.

827 [Und Jesus und seine Jünger zogen fort. 19)] Unterwegs aber fragte er seine Jünger und sprach zu ihnen: Wosür halten mich denn die Menschen? 28Da sagten sie zu ihm: Welche für Johannes

<sup>19)</sup> είς τὰς κώμας Καισαφείας τῆς Φιλίππου stammt wohl aus der Sondersquelle. — cf. Schlatter, Die beiden Schwerter S. 11.

den Täufer, andre für Elias, andre für einen der Propheten. 20 Da fragte er sie selber: Sur wen haltet ihr mich denn? Petrus ant= wortete und sprach zu ihm: Du bist der Christus. 30 Und er warnte sie, es irgend jemand von ihm zu sagen. 31 Dann begann er, sie zu belehren, es werde der Menschensohn viel leiden mussen und von den Altesten und hohenpriestern und Schriftgelehrten verworfen und getötet werden und nach drei Tagen wieder auferstehen. 32Und das Wort redete er gang offen. 20) 34 Und er rief die Menge mit seinen Jüngern heran und sprach zu ihnen: Wer mir will nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge so mir nach. 35 Denn wer sein Leben retten will, der wird's verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen 21) verliert, der wird's erretten. 36 Denn was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewänne und nähme doch Schaden an seiner Seele? [37 Denn was kann der Mensch als Cosegabe für seine Seele geben?] 22) 38 Denn wer sich meiner und meiner Worte schämt in diesem ehebrecherischen und fündhaften Geschlechte, des wird sich auch der Menschensohn schämen, wenn er kommt in der Herrlichkeit seines Daters mit den heiligen Engeln.

er Petrus und Johannes und Jacobus und ging auf den Berg, um zu beten. 29 Und wie er betete, verwandelte sich das Aussehen seines Angesichts, und seine Kleider waren weiß wie der Blig. 30 Und zwei Männer redeten mit ihm, 23) 31 die erschienen in Glorie und sprachen von seinem Ende, das er in Jerusalem erfüllen müsse. 32 Petrus aber und die Seinen waren schlaftrunken; als sie aber aufwachten, sahen sie seine Glorie und die zwei Männer, die bei ihm standen. 24) Mc. 9,5 Da antwortete Petrus und sprach zu Jesu: Rabbi, hier ist gut sein; laß uns drei

<sup>20)</sup> D. 32b. 33 aus der Sonderquelle.

<sup>21)</sup> καὶ τοῦ εὐαγγελίου ist von Marcus in seine Quelle eingeschoben (cf. Hawkins, Horae Synopticae S. 71; J. Weiß, Ältestes Evangelium S. 31; Dalman, Worte Jesu S. 84). Ebenso 10, 29.

 $<sup>^{22})</sup>$  D. 37 fehlt bei Lucas. Der Vers (cf.  $\psi$ . 49, 8) läßt sich auch im Zussammenhange der marcomatthäischen Sonderquelle gut begreifen als Abschluß von Mc. 8, 33. Mt. 16, 23: Christus muß stellvertretend sterben, da kein Mensch sich erlösen kann.

<sup>23)</sup> οξτινες ήσαν Μωϋσης και 'Ηλείας ist wohl sekundäre Angleichung an Mc. 9, 4 Mt. 17, 3 (cf. Spitta, Grundschrift S. 238).

<sup>24)</sup> Cc. 9, 28-32 scheint gegen Mc. Mt. altsnnoptisch zu sein.

hütten machen, dir eine, Mosi eine und Eliä eine; <sup>6</sup>denn er wußte nicht, was er antwortete; denn sie waren erschrocken. <sup>7</sup>Da erschien eine Wolke, die überschattete sie, und aus der Wolke kam eine Stimme: Dies ist mein geliebter Sohn, den sollt ihr hören. <sup>8</sup>Und plößlich, als sie um sich blickten, sahen sie niemand mehr als Jesus allein bei sich.

Ec. 9, 37 Am folgenden Tage aber, als sie vom Berge herabkamen, trat ihm eine große Menschenmenge entgegen. mc. 9, 15 Und sobald ihn die ganze Menschenmenge sah, erstaunten sie, liefen auf ihn zu und bewillkommneten ihn. Ec. 9, 38 Und ein Mann der Menge schrie und sprach: Meister, ich bitte dich, blick in Gnaden auf meinen Sohn; denn es ist mein einziger. mc. 9, 18 [Der hat einen unreinen Geist], und wo der ihn überfällt, da reift er ihn bin, daß er schäumt und mit den Jähnen knirscht und starr wird. Und ich sagte beinen Jungern, sie möchten ihn aus= treiben, aber sie konnten es nicht. 19 Er aber antwortete ihnen und sprach: O glaubensloses Geschlecht, wie lange muß ich bei euch sein? Wie lange muß ich euch noch ertragen? Bringt ihn mir her. 20 Da brachten sie ihn heran zu ihm. Und als er ihn sah, verrenkte ihn der Geift alsbald, und er fiel hin und wälzte sich schäumend am Boden. Ec. 9, 42 Jesus aber bedrohte den unreinen Geist und heilte den Knaben und aab ihn seinem Vater wieder. 48 Aber alle erschraken über die Grokmacht Gottes.

mc. 9, 30 Damit verließen sie die Gegend und wanderten durch Galiläa, und er wollte nicht, daß es jemand wüßte. <sup>31</sup> Denn er lehrte seine Jünger und sagte ihnen: Der Menschensohn muß in Menschenhände fallen, <sup>25</sup>) und sie werden ihn töten. Aber wenn er getötet ist, wird er nach drei Tagen auferstehen. <sup>32</sup> Sie aber verstanden den Ausspruch nicht und fürchteten sich auch, ihn zu fragen. <sup>33b</sup> <sup>26</sup>) Als er aber zu hause war, fragte er sie: Wovon unterhieltet ihr euch denn unterwegs? <sup>84</sup> Sie aber schwiegen; denn sie hatten unterwegs die Frage besprochen, wer der Größte sei. <sup>35</sup> Und er setzte sich und rief die zwölf, und spricht zu ihnen: Wenn jemand der erste sein will, so muß er der allerletzte und aller Diener werden. <sup>36</sup> Und er nahm ein Kind, stellte es in ihre Mitte, umarmte es und sprach zu ihnen: <sup>37</sup> Wer eins von diesen Kindern ausnimmt in meinem

<sup>25)</sup> brêh d'nâšâ meštelem bîdai d'benê nâšâ.

<sup>26) 9, 33°</sup> cf. Mt. 17, 24 aus der Sonderquelle.

Namen, der nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt nicht mich auf, sondern den, der mich gesandt hat.

938 Johannes aber sprach zu ihm: Meister, wir sahen einen in deinem Namen Dämonen austreiben, der uns nicht nachfolgte; da wollten wir's ihm wehren, weil er uns nicht nachfolgte. 39 Jesus aber sprach: Wehret ihm nicht; denn niemand kann in meinem Namen ein Wunder tun und mich zugleich verwünschen. 40 Denn wer nicht wider uns ist, der ist für uns.

1018Und sie brachten Kinder zu ihm, daß er sie anrühren sollte; die Junger aber machten denen, die sie brachten, Vorwurfe. 14 Als das Jesus merkte, ward er unwillig und sprach zu ihnen: Casset die Kinder zu mir kommen; wehret ihnen nicht; denn solchen gehört das Gottesreich. 15 Wahrlich, ich sage euch, wer das Reich Gottes nicht wie ein Kind hinnimmt, der wird nicht hineinkommen. 16Und er umarmte sie und segnete sie, indem er die Hände auf sie legte. 17Und als er unterwegs war, lief einer heran, fiel auf die Kniee und bat ihn: Guter Meister, was muß ich tun, um ewiges Leben zu erben? 18 Jesus aber sprach zu ihm: Warum nennst du mich gut? Gut ist doch nur Gott allein. 19 Du kennst ja die Gebote: Du follst nicht ehebrechen, nicht morden, nicht stehlen, nicht falsch Zeugnis reden, nicht wegnehmen; ehre deinen Dater und beine Mutter. 20 Der aber sprach zu ihm: Meister, das hab ich alles gehalten von meiner Jugend auf. 21 Da blickte Jesus ihn voll Liebe an und sprach zu ihm: Eins fehlt dir noch: Gehe hin, verkaufe, was du hast und gib's den Armen, so wirst du einen Schatz im himmel haben; dann komm her und folge mir nach. 22 Der aber wurde betrübt über das Wort und ging traurig fort; denn er hatte viele Güter. 23 Jesus aber blickte sich um und spricht zu seinen Jüngern: Wie schwer werden doch die da Geld haben ins Gottes= reich eingehen. 24 Die Jünger aber wunderten sich über seine Worte. Da beginnt Jesus wieder und spricht zu ihnen: Kinder, wie schwer ist's, ins Gottesreich zu kommen. 25 Es ist leichter, daß ein Kamel durchs Nadelöhr geht, als daß ein Reicher ins Gottesreich komme. 26 Sie aber erschraken über die Magen und sprachen bei sich selbst: Und wer kann dann gerettet werden? 27 Jesus blickte sie an und spricht: Bei den Menschen ist es unmöglich, aber nicht bei Gott; denn bei Gott ist alles möglich. 28 Da begann Petrus ihn anzureden: Siehe, wir haben doch alles verlassen und sind dir nachgefolgt. 29 Sprach Jesus: Wahrlich, ich sage euch, keiner hat haus oder

Bruder oder Schwester oder Mutter oder Dater oder Kinder oder Selder um meinetwillen <sup>27</sup>) verlassen, ohne daß er hundertsach dafür bekommt, <sup>28</sup>) seht in dieser Zeit Haus <sup>28</sup>) und Brüder und Schwestern und Mutter und Kinder und Felder unter Versolgungen, und dann in der kommenden Welt ewiges Leben. <sup>31</sup> Diele erste aber werden die letzten sein, und die letzten die ersten.  $10^{32b}$ Und sie erstaunten; die da nachfolgten aber fürchteten sich. <sup>29</sup>)

10 320 Und wieder entbot er die 3wölf und begann, ihnen zu sagen, was ihm begegnen musse: 38 Seht, wir ziehen hinauf gen Jerusalem, und der Menschensohn wird den hohenprieftern und Schriftgelehrten ausgeliefert werden; die werden ihn zum Code verurteilen und ihn den heiden ausliefern 34 und ihn verspotten und verspeien und geifeln und toten, und nach drei Cagen wird er auf= erstehen. Ec. 18, 34 Sie aber verstanden nichts davon, und dieser Ausspruch blieb ihnen verborgen, und sie begriffen das Gesagte nicht. Mc. 10, 46 Und so kommen sie nach Jericho. Und als er mit seinen Jungern und beträchtlicher Menschenmenge Jericho wieder perliek, sak der Sohn des Timäus, Bartimäus, ein blinder Bettler, am Wege. 47 Als der hörte, daß es Jesus von Nagaret ist, fing er an zu schreien: Sohn Davids, Jesus, erbarme dich mein! 48Und viele drohten ihm, er solle schweigen. Aber er schrie noch viel lauter: Sohn Davids, erbarme dich mein! 49 Da blieb Jesus stehen und sprach: Rufet ibn beran! Da rufen sie den Blinden und sagen gu ihm: Mut! Steh auf! Er ruft dich! 50 Und er warf seinen Mantel ab, sprang auf und kam zu Jesus. 51 Da hub Jesus an und sprach zu ihm: Was willst du, daß ich an dir tun soll? Der Blinde aber sprach zu ihm: Rabbuni, daß ich sehen kann! 52 Und Jesus sprach zu ihm: Gehe hin, dein Glaube hat dich gefund gemacht. Und alsbald konnte er sehen und folgte ihm auf dem Wege.

#### c) Der Jerusalemer Kreis.

mc. 11, 1 Und als sie sich Jerusalem und Bethphage 30) am Ölberg nähern, entsendet er zwei von seinen Jüngern 2 und spricht zu ihnen:

<sup>27) 3</sup>u nal Evenev toù edayyeliov cf. S. 19 A. 21.

<sup>28)</sup> Die Punktation nach Wellhausen, Marcus S. 87. — B hat richtig olniav.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup>) 10, 32<sup>b</sup>, wo Wrede, Messiasgeheimnis S. 96. 276 ol δè . . . έφοβοῦντο tilgt, scheint Abschluß zu 10, 31.

 $<sup>^{30})</sup>$  In R AB 4 . . . els  $B\eta \vartheta \varphi a\gamma \dot{\eta}$  nai els  $B\eta \vartheta aviav$  gehört nai els  $B\eta \vartheta aviav$  3ur Sonderquelle.

Gehet hin in das Dorf, das vor euch liegt, und gleich beim Eintritt werdet ihr ein Süllen angebunden finden, auf dem noch nie ein Mensch geritten ist. Das bindet los und bringt es her. 3Und wenn jemand zu euch sagt: Was macht ihr da? so sprecht: Der herr 31) bedarf seiner. 32) 4Und sie gingen und fanden das Süllen draußen am Umgang an der Tür festgebunden und banden es los. 5Und wirklich sprachen einige, die dort standen, zu ihnen: Was macht ihr, daß ihr das Süllen losbindet? 6Aber sie sagten, wie Jesus geboten hatte, und so gaben sie es frei. 'So bringen sie das Füllen zu Jesus und legen ihre Kleider darauf, und er sekte sich darauf. 8a Und viele breiteten ihre Kleider auf den Weg 33) sund riefen]: 10 Gesegnet sei das kommende Reich unsers Daters David! Ofanna in den höhen! 15Und sie kamen nach Jerusalem. Und er ging in den Tempel und begann, die Krämer 34) auszutreiben 16 und ließ keinen ein Gerät durch den Tempel tragen 17 und belehrte sie und sagte: Steht nicht geschrieben: Mein haus wird ein Bethaus für alle Völker genannt werden? Ihr aber habt eine Räuberhöhle daraus gemacht. 18 Als das die Hohenpriester und Schriftgelehrten hörten, trachteten sie darnach, ihn umzubringen. Denn sie fürchteten ihn; denn das ganze Volk war von seiner Cehre erschüttert. 19Und als es spät wurde, verliek er die Stadt.

1127Und wieder kommen sie nach Jerusalem. Als er nun im Tempel wandelte, kommen die Hohenpriester und Schriftgelehrten und Ältesten zu ihm <sup>28</sup>und sagten zu ihm: In welcher Vollmacht tust du das? <sup>35</sup>) Oder wer hat dir die Vollmacht dazu gegeben, das zu tun? <sup>29</sup> Jesus aber sprach zu ihnen: Ich will euch eine Frage stellen, die beantwortet mir. Dann will ich euch auch sagen, in welcher Vollmacht ich das tue. <sup>30</sup>War die Johannestause vom himmel oder von den Menschen? Das antwortet mir. <sup>31</sup>Und sie überlegten bei sich: Sagen wir vom himmel, dann wird er sprechen: Warum habt ihr ihm dann nicht geglaubt? <sup>32</sup>Aber können wir

<sup>&</sup>lt;sup>81</sup>) J. Weiß, Die drei ersten Evv.<sup>3</sup> S. 225: Bei Mc. nur hier von Jesus gebraucht.

<sup>32)</sup> nal εὐθὺς . . . πάλιν ὧδε, bei Cc. fehlend, wohl aus der Sonderquelle.

<sup>33)</sup> V. 86. 9 aus der Sonderquelle.

<sup>34)</sup> η. 15 hal τους άγοράζοντας . . . κατέστρεψεν aus der Sonderquelle.

<sup>35)</sup> ταθτα bei Mc. bezieht sich ursprünglich nicht auf den Feigenbaum (11, 20—26), der störend dazwischentritt, sondern auf die Tempelreinigung. Σc. 20, 1 aber bezieht es auf die Cehre. Ist das altspnoptisch?

sagen von Menschen? Sie fürchteten nämlich das Volk; denn alle betrachteten Johannes in Wahrheit als einen Propheten. <sup>33</sup>So antworteten sie Jesus und sprachen: Wir wissen's nicht. Da spricht Jesus zu ihnen: Dann sage ich euch auch nicht, in welcher Vollmacht ich das tue.

121Und er begann, zu ihnen in Gleichnissen zu reben: Es pflanzte ein Mann einen Weinberg, steckte einen Jaun barum, grub eine Kelter drein und baute einen Turm, übergab ihn Wingern und reiste fort. 2Bei Gelegenheit sandte er nun einen Knecht zu den Wingern, der sollte den Wingern von den grüchten des Weinbergs den Ertrag abnehmen. 3Aber die ergriffen ihn, peitschten ihn aus und jagten ihn mit leeren handen weg. 4Und wiederum sandte er ju ihnen einen andern Knecht; auch den mißhandelten und beschimpften sie. Und einen andern sandte er, und den töteten sie; und noch viele andre, die peitschten sie entweder aus oder töteten sie. Mun hatte er noch einen geliebten Sohn. Den sandte er zu allerlegt zu ihnen in dem Gedanken: Sie werden sich an meinen Sohn kehren. Dene Winger aber sprachen bei sich: Das ist der Erbe! Auf, wir wollen ihn toten, dann gehort das Besitztum uns. So ergriffen sie ihn und erschlugen ihn und warfen ihn aus dem Weinberg hinaus. 9 Was wird nun der herr des Weinbergs tun? Er wird kommen und die Winger umbringen und den Weinberg andern übergeben. 10 Aber habt ihr nie das Schriftwort gelefen: Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, der ift gum Eckstein geworden: 11 Das ist vom herrn geschehen und ist ein Wunder vor unsern Augen? 12 Da suchten sie, ihn festzunehmen und fürchteten sich doch vor der Menge; denn sie merkten wohl, daß er das Gleichnis auf sie gemungt hatte. Und sie ließen ihn stehen und gingen fort.

13 Später senden sie zu ihm welche von den Pharisäern und Herodianern, die sollten ihm durch ein Wort eine Salle stellen. 14 Die kommen und sprechen zu ihm: Meister, wir wissen, daß du wahr= haftig bist und kümmerst dich um keinen Menschen; denn du blichst nicht auf die Ansicht der Menschen, sondern lehrst den Weg Gottes auf Grund der Wahrheit. Ist's denn nun recht, dem Kaiser Steuer zu zahlen oder nicht? Sollen wir zahlen oder nicht? 15 Er aber erkannte ihre Heuchelei und sagte zu ihnen: Was versuchet ihr mich? Bringt mir einen Denar; ich will sehen. 16 Und sie brachten ihm einen. Da spricht er zu ihnen: Wes Bild und Ausschrift ist das?

Sagten sie: Des Kaisers. <sup>17</sup>Da sprach er: So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. Und sie erstaunten über ihn.

18 Da kommen Sadducäer zu ihm, die da behaupten, es gebe keine Auferstehung, und fragten ihn: 19 Meister, Mose hat uns por= geschrieben: Wenn jemandes Bruder stirbt und ein Weib hinterläßt, aber kein Kind, dann foll sein Bruder das Weib heiraten und seinem Bruder Nachkommenschaft erwecken. 20 Nun waren da sieben Brüder; und der erste nahm ein Weib, und als er starb, hinterließ er keine Nachkommen. 21 So heiratete sie der zweite und starb wieder ohne Nachkommenschaft, und der dritte ebenso; 22 ja alle sieben hatten keine Nachkommen. Zu allerlett starb auch das Weib. 23Bei der Auferstehung nun, wenn sie auferstehen, wem wird das Weib da angehören? haben sie doch alle sieben sie zum Weibe gehabt. 24 Sprach Jesus zu ihnen: Folgt daraus nicht, daß ihr irrt, die ihr weder die Schriften kennt noch die Macht Gottes? 25 Denn wenn sie von den Toten auferstehen, dann freien sie nicht mehr ober werden gefreit, sondern sind gleich den Engeln im himmel. 26 Uber die Toten aber, daß sie wirklich auferstehen, habt ihr doch im Buche Moses zum Kapitel vom Dornbusch gelesen, wie Gott zu ihm sprach: Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs. 27 Gott gehört nicht zu den Toten, sondern zu den Lebendigen. Ihr seid sehr im Irrtum. 346 Und keiner wagte mehr, ihn auszufragen. 36)

35Und Jesus hub an und sprach, lehrend im Heiligtum: Wieso sagen denn die Schriftgelehrten, daß der Christus Davids Sohn sei? <sup>36</sup>David sagt doch selbst im Heiligen Geiste: Der Herr sprach zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Seinde dir zum Sußschemel mache: <sup>37</sup>David selbst nennt ihn also Herr; wie kann er dann sein Sohn sein? Und die große Menge hörte ihn gerne.

38Und bei seiner Lehre sprach er: Nehmt euch in acht vor den Schriftgelehrten, die es gern haben, in langen Gewändern zu gehen und auf dem Markte gegrüßt zu werden und in den Synagogen den ersten Platz und beim Gastmahl den Ehrensitz einzunehmen. <sup>39</sup>Welche aber der Witwen Hausgut verzehren und zugleich unter Vorwänden lange beten, diese werden um so gründlicheres Urteil empfangen.

<sup>36)</sup> Synoptisch laut der Lucasparallele (Cc. 20, 40).

41 Und als er gegenüber dem Schatkasten saß, sah er zu, wie die Ceute Geld in den Schatkasten legten; und viele Reiche legten viel ein. 42 Eine arme Witwe aber kam und legte zwei Scherslein ein, die machen einen Heller. 43 Da rief er seine Jünger und sprach zu ihnen: Wahrlich, ich sage euch, diese arme Witwe hat mehr als alle eingelegt, die in den Schatkasten gelegt haben. 44 Denn alle andern haben von ihrem Übersluß gegeben, sie aber hat von ihrer Notdurft gegeben alles, was sie hatte, ihren ganzen Cebensunterhalt.

13'Und als er das beiligtum verließ, spricht einer seiner Junger zu ihm: Meister, schau nur, welche gewaltigen Steine und welch ein Bau! 2Sprach Jesus zu ihm: Du betrachtest die mächtigen Bauten? Nicht ein Stein wird auf dem andern bleiben, der nicht eingerissen wird. 134 [Da fragten sie ihn:] Sprich, wann soll das eintreten? Und was ist das Zeichen, wenn sich dies alles erfüllt? 135 Jesus begann, zu ihnen zu reden: Gebt acht, daß niemand euch verwirrt. Diele werden kommen in meinem Namen und sagen: Ich bin's, und viele in Verwirrung bringen. Wenn ihr aber höret von Kriegen und Kriegsgerüchten, so erschreckt nicht; es muß so kommen; aber das Ende ist's noch nicht. Benn Volk wird sich erheben gegen Dolk und Reich gegen Reich; es werden Erdbeben kommen hin und her, es wird hunger kommen. 37) 9b Nehmt euch aber selbst in acht! Denn man wird euch den Gerichten übergeben, und in den Spnagogen werdet ihr ausgepeitscht werden und vor Statthalter und Könige gestellt werben um meinetwillen ihnen zum Zeugnis.37) 11 Und wenn man euch hinführt und ausliefert, so macht euch vorher keine Gedanken, was ihr reden sollt. Sondern was euch zu jener Stunde eingegeben wird, das sollt ihr reden; denn nicht ihr seid es die da reden, sondern der Heilige Geist. 12 Wohl wird der Bruder den Bruder dem Tode überantworten und der Vater das Kind, und Kinder werden sich gegen die Eltern erheben und sie töten; 13 und ihr werdet gehaft werden von jedermann um meines Namens willen. Wer aber ausharrt bis zum Ende, der wird gerettet werden.

Lagern umzingelt, so wisset, daß seine Verheerung bevorsteht.

Mc. 13, 14 b Dann sollen die in Judäa in die Berge fliehen, 15 Und wer auf dem Dache ist, der steige nicht herab, noch etwas aus seinem Hause zu holen; 16 und wer auf dem Acker ist, der wende sich nicht

<sup>37) 13, 9</sup> a. 10 aus der Sonderquelle.

rückwärts, um noch seinen Mantel zu holen. <sup>17</sup>Wehe aber den Schwangern und Säugenden in jenen Tagen. <sup>38</sup>) <sup>24</sup>Aber in jenen Tagen, wenn diese Bedrängnis vorüber ist, wird die Sonne sich versinstern, und der Mond wird seinen Schein verlieren, <sup>25</sup>und die Sterne werden vom Himmel fallen, und die Mächte <sup>39</sup>) im Himmelseraum werden erschüttert. <sup>26</sup>Und dann werden sie sehen den Menschensohn kommen in den Wolken mit großer Macht und Herrlichkeit.

<sup>28</sup> Am Seigenbaum aber lernet dies Gleichnis. Wenn sein Iweig saftig wird und die Blätter herauskommen, so wisset ihr, daß der Sommer nahe ist. <sup>29</sup> Also wisset ihr auch, wenn ihr dies geschehen sehet, daß er vor der Türe steht. <sup>30</sup> Wahrlich, ich sage euch, dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis all dies eintrisst. <sup>31</sup> himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen. <sup>2c,21,34</sup> Achtet aber auf euch selbst, daß euch herzen nicht durch Völlerei und Trunk und Nahrungssorgen stumpf werden und euch dann jener Tag plöslich überrascht <sup>35</sup> wie ein Sallstrick. Denn er wird über alle kommen, die auf der ganzen Erde wohnen. <sup>36</sup> Wachet aber allezeit im Gebet, daß ihr imstande seid, all dem, was da kommen soll, zu entrinnen und zu stehen vor des Menschen Sohn.

<sup>37</sup>So lehrte er un den Tagen im Heiligtum, nachtsüber jedoch ging er fort und nächtigte am Berge, den man Ölberg nennt. <sup>38</sup>Und das ganze Volk wartete frühmorgens auf ihn im Heiligtume, un ihn zu hören.

22 <sup>1</sup>Es näherte sich aber das Sest der süßen Brote, das Passa heißt; <sup>2</sup>und die Hohenpriester und Schriftgelehrten suchten einen Grund, ihn umzubringen; denn sie fürchteten das Volk. <sup>Mc. 14, 10</sup>Und Judas der Sicarier, einer von den Zwölsen, ging zu den Hohenpriestern, um ihn denen zu verraten. <sup>11</sup>Sie aber freuten sich bei der Nachricht und versprachen ihm Silbergeld; und so versuchte er, ihn bei guter Gelegenheit zu verraten. <sup>12</sup>Und am ersten Tage der süßen Brote, wo man das Passa schlacktete, <sup>40</sup>)

<sup>38)</sup> Cc. 21, 236 ff.: Denn es kommt große Drangsal auf Erden und Jorn diesem Volke. 24 Und sie werden fallen durch Schwertes Rachen und werden unter alle heiden gefangen geführt werden, und Jerusalem wird von heiden vergewaltigt, bis die Zeiten der heiden erfüllt sind.

<sup>39)</sup> δυνάμεις = ΤΙΚΙΣ . - ΣΕΧΙΠ = τοιος των δυνάμεων.

<sup>40)</sup> Wellhausen, Mc. 117: "Die Angabe 14, 12 widerspricht der älteren in 14, 2."

sprechen die Junger ju ihm: Wohin willst du, sollen wir gehen, um die Vorbereitung für dein Passamahl zu treffen? 13 Da entsendet er zwei von seinen Jungern und spricht zu ihnen: Gehet in die Stadt, so wird euch ein Mensch begegnen, der trägt einen Conkrug mit Wasser. Dem folget, 14 und wo er eintritt, da sprecht zu dem haus= herrn: Der Meister sagt, wo ist meine Berberge, wo ich bas Passa mit meinen Jungern effen kann? 15 Dann wird er euch ein großes Obergemach zeigen, mit Teppichen belegt und fertig gestellt, und dort sollt ihr's uns guruften. 16 Und die Junger machten sich auf und kamen in die Stadt und fanden es, wie er ihnen gesagt hatte, und rüsteten das Passa zu. Ec. 22, 14 Und als die Stunde kam, setzte er sich zu Tische und die Apostel mit ihm. 15 Und er sprach zu ihnen: Mit Sehnsucht habe ich verlangt, dies Passa noch mit euch zu feiern, ehe ich leiden muß; 16 denn ich sage euch, ich werde es nun nicht mehr essen, bis die Erfüllung im Reiche Gottes kommt. 41) 17Und er nahm einen Kelch, dankte und sprach: Nehmet den und teilet ihn unter euch. 20c Das ist mein Blutl. das für euch vergossen wird. Denn ich sage euch, daß ich von nun an vom Gewächs des Weinstocks nicht mehr trinken werde, bis das Reich Gottes kommt. 21 Aber schau, die Hand meines Verräters ist mit mir bei Tische. 22 Denn der Menschensohn geht wohl dahin, wie es bestimmt ist; doch wehe dem Menschen, durch welchen er verraten wird. 28 Da begannen sie, bei sich zu fragen, um denn von ihnen imstande wäre, das zu tun. — — —

Ec. 22, 39 Und er ging fort und begab sich nach seiner Gewohn: heit auf den Ölberg; es folgten ihm aber auch die Jünger.

<sup>41) &</sup>quot;Durch diese Verschmelzung des Paschas mit dem Abendmahl wird die Auslassung des Brotes bedingt" (Wellhausen, Mc. S. 123). — D hat  $\beta \varrho \omega \vartheta \hat{\eta}$  für  $\pi \lambda \eta \varrho \omega \vartheta \hat{\eta}$ .

<sup>42)</sup> die hat Mc. bei Einflechtung der Sonderquelle zugefügt.

40 Als er nun an der Stätte war, sprach er zu ihnen: Betet, daß ihr nicht in Versuchung fallet. Mc. 14, 35 Und er ging ein wenig weiter, warf sich auf die Erde und betete, daß, wenn es möglich wäre, die Stunde an ihm vorübergeben möchte, 36 und sprach: Abba, lieber Dater! Es ist dir alles möglich; laß diesen Kelch an mir vorübergeben. Doch nicht wie ich will, sondern wie du willst. 37Und er kommt und findet sie schlafend und spricht zu Petrus: Simon, schläfft du? Konntest du nicht eine Stunde machen? 38a Wachet und betet, daß ihr nicht in Anfechtung fallet. 400Und sie wußten ihm nichts zu antworten.43) 43a Und da er noch redete, erscheint Judas [der Sicarier] 44), einer von den 3wölfen, 45 und trat stracks heran und sprach zu ihm: Ha, Rabbi! und kükte ihn. 47 Einer aber von den Umstehenden 30g das Schwert, schlug auf den Diener des hohenpriesters ein und hieb ihm das Ohr ab. 48 Jesus aber hub an und sprach zu ihnen: Ihr seid ausgezogen wie gegen einen Räuber mit Schwertern und Knütteln, mich zu fangen. 45) 49Und doch war ich Cag für Cag bei euch, lehrend im Tempel, und ihr habt mich nicht gegriffen. Aber die Schriftworte muffen ja wohl erfüllt werden. 46) 51Und einer, ein Jüngling, war ihm gefolgt, angetan mit einem Cinnen auf der blofen haut, und sie griffen nach ihm. Da ließ er das Linnen fahren und floh nacht davon.

c. 22,54 So ergriffen sie ihn, führten ihn fort und brachten ihn in das Haus des Hohenpriesters; Petrus aber folgte van ferne. 55 Und als sie mitten im Hof ein Seuer angezündet hatten und sich herumsekten, ließ sich auch Petrus mitten unter ihnen nieder. 56 Als ihn nun eine Magd am Seuer siken sah, blickte sie ihn scharf an und sagte: Der war auch mit ihm zusammen. 57 Er aber verleugnete ihn und sprach: Ich kenne ihn nicht, Weib. 58 Und kurz darauf bemerkte ihn ein andrer und sprach: Du gehörst auch zu ihnen. Petrus aber sprach: Mensch, das ist nicht wahr. 59 Und nach Absluß etwa einer Stunde bekräftigte ein andrer und sprach: Wahrhaftig, der van auch mit ihm; denn er ist ein Galiläer. 60 Petrus aber

<sup>43)</sup> V. 40° καλ οὐκ ἄδ . . . αὐτῷ schließt nicht an V. 40°, wo die Jünger schlafen, ist vielmehr spnoptisch (cf. 9, 6).

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup>) δ *Iσπαριώτης*, bei Mc. sonst nicht, ist wohl Zusatz nach 14, 10 (Meyer-Weiß <sup>8</sup> S. 240 A. 1.).

<sup>45)</sup> Von Wellhausen, Mc. S. 128, mit D [om ως] als Frage gefaßt.

<sup>46)</sup> Altertümlicher sind die Worte bei Lucas (22, 53b).

sprach: Mensch, ich weiß nicht, was du willst. Und alsogleich, als er noch redete, krähte der hahn, 61 und der herr wandte sich um und blickte Petrus an. Da dachte Petrus an das Wort des Herrn, wie er zu ihm sprach: Che der Hahn heute kräht, wirst du mich dreimal verleugnen. 62Und er ging hinaus und weinete bitterlich. 63Und die Ceute, die ihn fest: hielten, verspotteten ihn und peitschten ihn, 64 verhüllten sein haupt und fragten ihn: Weissage, wer ist's, der dich schlug? 65 Und sagten noch viele andre Cästerungen gegen ihn. 47)

2266Und als es Tag wurde, versammelte sich die Ältesten: schaft des Volkes, Hohepriester und Schriftgelehrte, und führten ihn vor ihr hochgericht mit der Frage: Wenn du der Christus bist, so sage es uns. 67 Er aber sprach zu ihnen: Wenn ich's euch sage, so glaubet ihr's nicht. 68 Wenn ich aber Sragen stelle, so antwortet ihr nicht. 69 Aber von wur an wird der Menschensohn sigen zur Rechten der Macht Gottes. 70 Sprechen sie alle: Du bist also der Gottessohn? Er aber sprach zu ihnen: Ihr saget, daß ich's bin. 71Da sprachen sie: Was bedürfen wir weiter Zeugnis? Wir haben es selbst gehört aus seinem Munde.

23 Damit brach ihre ganze Versammlung auf, und sie führten ihn zu Pilatus. 2Und sie begannen, ihn anzuklagen: Den haben wir erfunden als Aufrührer unsers Volkes, indem er verbietet, dem Kaiser Steuer zu zahlen und sagt, er sei König Christus. 48) 3Da fragte ihn Pilatus: Du bist der König der Juden? Er aber antwortete und sprach zu ihm: Du saast es.49) 18 Da aber schrien sie in vollem Chor: Hinweg mit diesem; gib uns Barabbas frei — 19der un wegen eines Aufstandes in der Stadt und Meuterei ins Gefängnis geworfen. mc. 15, 12 Pilatus aber fing wieder an und sprach zu ihnen: Was soll ich denn machen mit dem, den ihr den König der Juden nennt? 13 Sie aber schrieen von neuem: Kreuzige ihn. 14 Sprach Pilatus zu ihnen: Was hat er denn Ubels getan? Sie aber schrieen nur im

<sup>47)</sup> Die synoptischen Parallelen bei Mc. sind Mc. 14, 53 f. 69-72. 65 (Mt. 26, 57 f. 71 b-75, 67 f.).

<sup>48)</sup> Daß Cc. 23, 1f. Voraussetzung der Pilatusfrage (D. 3) ift, die bei Mc. Mt. unmotiviert bleibt, zeigt Spitta a. O. S. 407.

<sup>49) 3</sup>u v. 4-16 cf. Spitta, a. O. S. 406 ff. D. 4 schließt nicht an v. 3 an, wo das Derhör eben beginnt.

Übermaß: Kreuzige ihn. 15 Da gab ihnen Pilatus, der dem Pöbel den Willen tun wollte, Barabbas los, Jesus aber ließ er auspeitschen und lieferte ihn zur Kreuzigung aus. 21 Und einen, der vorüberkam, Simon aus Kyrene, der gerade vom Acker kam, den Vater von Alerander und Rufus, den nötigen sie, sein Kreuz zu tragen. 22 Und so führen sie ihn zu der Stätte Golgotha, das heißt verdolmetscht Schädelstätte, 24 und kreuzigen ihn und teilen seine Kleider unter sich, wobei sie das Cos darüber warfen, wer etwas bekommen solle. 25a Es war aber die dritte Stunde. 26 Als Aufschrift über seine Todesursache aber war angeschrieben: Der König der Juden. 27 Und mit ihm kreuzigen sie zwei Räuber, einen zur Rechten und einen zu seiner Linken. 33 Und als die sechste Stunde kam, trat eine Sinsternis über dem gangen Cande ein bis zur neunten Stunde. 37 Jesus aber schrie laut auf und tat den letzten Seufzer. 38 Und der Dorhang des Tempels zerriß entzwei von oben bis unten. 39 Aber als der haupt= mann, der vor ihm Wache hielt, Zeuge war, daß er dergestalt den letten Seufger getan hatte, sprach er: Dieser Mensch war wirklich ein Sohn Gottes. 50)

<sup>42</sup>Und als es schon spät war, da der Rüsttag kam, der Dorssabat heißt, <sup>43</sup>kam Joseph aus Arimathia, ein angesehener Ratsherr, der auch selber auf das Reich Gottes wartete, und saßte sich ein herz und ging zu Pilatus und erbat sich den Leichnam Jesu.<sup>51</sup>) <sup>46</sup>Und nachdem er Linnen gekaust hatte, nahm er ihn herab, hüllte ihn in das Linnen und legte ihn in ein Grab, das aus dem Felsen gemeißelt war, und wälzte einen Stein vor die Tür des Grabes.

16 <sup>2</sup>Und am ersten Tage nach dem Sabbat, in aller Frühe, kommen [die Frauen] zum Grabe, als die Sonne eben aufgegangen war. <sup>3</sup>Und sie sprachen zueinander: Wer wird uns nun den Stein von der Tür des Grabes wälzen? <sup>4</sup>Und wie sie aufblicken, sehen sie, daß der Stein weggewälzt ist — er war nämlich sehr groß. <sup>2c.24,3</sup>Als sie nun eintraten, fanden sie den Leib des Herrn Jesu nicht vor. <sup>4</sup>Und als sie ratlos darüber standen, treten zwei Männer zu ihnen in blitzendem Gewande. <sup>5</sup>Und als sie erschraken und das Haupt zur Erde neigten, sprachen die zu ihnen: Was suchet ihr den Lebendigen bei den Toten? <sup>6</sup>Er ist nicht hier, sondern ist auferstanden. Erinnert euch doch,

<sup>50)</sup> Σς. 23, 47 ἄντως ὁ ἄνθρωπος οδτος δίκαιος ἤν.

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup>) D. 44 f. aus der Sonderquelle (πτωμα cf. 6, 29. Mt. 14, 12).

wie er zu euch geredet hat, als er noch in Galilaa war 'und fprach, daß der Menschensohn in [fündige] 52) Menschenhände überantwortet werden müsse und gehreuzigt werden und am dritten Tage auferstehen. BDa erinnerten sie sich seiner Worte, und sie kehrten um vom Grabe 53) und verkündeten das alles den Elfen und allen übrigen. [2436Als jene dies aber besprachen, stand er selbst in ihrer Mitte. 37Da erschraken sie und wurden voll Angst und meinten, einen Geist zu sehen. 38 Doch er sprach zu ihnen: Warum seid ihr beunruhigt und warum kommen Zweifel in euer Herz? 39 Schauet an meine Hände und Süße, daß ich es selber bin. 40 Rühret mich en und schaut her, denn ein Geist hat nicht Sleisch und Bein, wie ihr sehet, daß ich's habe. 41Als sie aber vor Freude noch nicht glauben konnten und sich wunderten, sprach er zu ihnen: habt ihr etwas zu essen hier? 42 Da reichten sie ihm einen Imbif von gekochtem Sisch. 43Und er nahm vor ihren Augen und aß. 154)

### 2. Der Bestand.

Die Geschichte der synoptischen Frage beginnt wie die der Pentateuchquellen im 18. Jahrhundert; Eichhorns Name ist für beiderlei Untersuchungen epochemachend. Seitdem er hinter den drei Synoptikern eine gemeinsame Überlieferung erkannte, die von ihnen verschieden ausgestaltet und aus andern Quellen bereichert wurde, ist die Forschung trotz aller Schlingwege stets zu seiner Fragestellung zurückgekehrt, so mannigsach auch die Antworten lauteten. Auch wir müssen vom synoptischen Grundbestand ausgehen; gleichviel, ob er in einem Evangelisten noch in ursprünglicher Gestalt vorliegt, so daß er der Gewährsmann für die beiden andern ist, oder ob er hinter allen dreien steht; gleichviel ob er ihnen mündlich oder schriftslich vorlag. So einsach nun die Aufgabe zu sein scheint, das Gemeinsame zu einem synoptischen Grundbilde zu verbinden, alles

<sup>52)</sup> Nach Schlatter, Die beiden Schwerter S. 25 14 mal in den "neuen Stücken"; in Wirklichkeit wohl nicht quellenhaft (cf. Cc. 9, 44).

<sup>53)</sup> Dabce ff.2 l läßt ἀπὸ τοῦ μνημείου aus.

<sup>54)</sup> Ob Ec. 24, 36—43 spnoptisch ist, ist unsicher. Doch cf. Spitta, a. G. S. XLVII. 447 s. — Ec. 24, 12 fehlt in Dabelr mit Recht; der Vers hängt vom Johannesevangelium ab.

andre andrer herkunft zuzuschreiben, täuscht doch der Schein leicht über Schwierigkeiten weg. Denn der gemeinsame Grundbestand läßt einen klaren Plan und Zusammenhang erwarten, sachliche Lücken muffen bedenklich machen. Umgekehrt können die drei Synoptiker gleiche Erzählungsstoffe bringen, die dennoch nicht aus gleicher Quelle geflossen sein muffen, sondern verschiedenen Ursprung haben. Ebenso kann einer der drei eine Erzählung ausgeschieden haben, die dennoch snoptisch ist; Gründe solcher Ausscheidungen, ob erkennbar ober nicht, mochten sich ihm in der Disposition ober der Verbindung andrer Quellen mit dem synoptischen Grundrif bieten. Gang ein= wandfrei und vollkommen kann demnach ein Dersuch, die synoptische Grundschrift aus Marcus mit hilfe von Matthäus und Lucas herauszuheben, schwerlich gelingen. Doch läßt er sich durch geschicht= liche Evideng im gangen und philologische Erwägung im einzelnen bis an die Grenze des Möglichen begründen. Als Wegweiser in die synoptische Grundschrift empfiehlt sich Marcus deshalb, weil sein Evangelium am kurzeften und am wenigften am andern Quellen gespeist ist. Doch ist nicht alles, mas Marcus bringt, unbesehen als spnoptisch anzusprechen.

#### a) Der galiläische Kreis.

Alle drei Synoptiker beginnen das Evangelium mit Johannes dem Täufer. In ihm sieht Marcus den Anfang des Evangeliums Jesu Christi (1, 1), wie sein Buchanfang lautet. 55) Auch Lucas hebt nach der Kindheitsgeschichte mit neuer Überschrift bei Johannes au (3, 1 f.), während Matthäus seine Episode an Jesu Aufenthalt in Nazareth (2, 23) mit einer allgemeinen Zeitbestimmung anknüpft (3, 1). Keiner der drei scheint den ursprünglichen Wortlaut der spnoptischen Grundschrift erhalten zu haben; ihr Kopsstück wird eine Zeitbestimmung gewesen sein. Die zwei Ortsbestimmungen der Johannespredigt bei Lucas, die Wüste (3, 2) und der Umkreis des Jordans (3, 3), scheinen zwei Quellen anzudeuten, von denen die erste (Luc. 3, 2) spnoptisch sein mag, da sie uns wie das spnoptische Zitat (Mc. 1, 3) in die Wüste führt. Danach predigt Johannes im Synopticon das säntigma meravolas els äpegiv kuagriõr

<sup>55)</sup> Daß Mc. 1, 1 ἀρχή nicht Subjekt zu O. 4 (Cachmann u. a.), sondern überschrift ist (cf. 13, 9°), die jeht dem ganzen Buche, nicht nur dem Johannessabschnitt (Mener, Ewald) gilt, darf als sicher gesten. Der Fortgang des εδαγγέλιον liegt in der Missionszeit (Mc. 13, 10. 14, 9).

Prodifd, Petrus u. Johannes.

(Mc. 1, 4. Luc. 3, 3 cf. Mt. 3, 2), die Stimme eines Rufers in der Bufte (Mc. 1, 3. Mt. 3, 3. Luc. 3, 4) nach dem Wortlaut Jesaias, den alle drei Synoptiker nach der Septuaginta zitieren (Jes. 40, 3),56) während Marcus noch ein Wort aus Maleachi (Mal. 3, 1) unter Jesaias Namen gestellt hat (Mc. 2, 2), das nicht altsnnoptisch ist. Der Inhalt der Caufpredigt stellt die Wassertaufe der Geistestaufe (αὐτὸς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἀγί<math>φ)  $^{57}$ ) gegenüber (Mc. 1, 7f. Mt. 3, 11. Luc. 3, [15.] 16), die ein ἰσχυρότερος ausrichten wird, zu dessen niedrigstem Sklavendienste sich der Täufer unwert weiß (odu eiul inavos). So vorbereitet, erscheint Jesus am Jordan, sich taufen ju lassen; beim Aufstieg aus dem Wasser öffnet sich der himmel über ihm, der Geist (aveopa) kommt in Taubengestalt (&osei] περιστερά) auf ihn zu, und eine göttliche Stimme (ברו קרל) wird hörbar (Luc. 3, 21 f.). Bei Lucas lesen hier wertvolle Zeugen (D abc ff. 2 1 Just. Ap. II. 31 D. Ep. ad Diogn. u. a.) als Textgestalt: υίός μου εί σύ, έγω σήμερον γεγέννηκά σε. Diese Lesart ist zu eigentümlich, um Nachtrag zu sein; sie ist Aberlieferung  $(\psi,2,7)$ von hoher Altertumlichkeit; und in ihr wird der altsnoptische Text vorliegen. 58) Nach Matthäus und Marcus lautet das Wort ein= stimmig: Du bist mein geliebter Sohn, an welchem ich Wohlgefallen gefunden habe (Mt. 3, 11. Mc. 1, 17), was die Recepta auch bei Lucas eingesetht hat. Marcus und Matthäus scheinen hier aber einer andern, nicht synoptischen überlieferung zu folgen, so daß man sich, wenn nicht den altsnnoptischen Wortlaut, so doch den altsnnoptischen Bestand am besten nach dem echten Lucastert vergegenwärtigen mag (3, 21 f.). Den marcomatthäischen Satz bringt das Synopticon später (Mc. 9, 7. Mt. 17, 5. £c. 9, 35).

An die Taufe schließt sich die Versuchung Jesu. Denn hier steht die in der Taufe verkündete Gottessohnschaft Jesu mindestens bei Matthäus und Lucas im Mittelpunkte. Auch Marcus aber kennt die Versuchung, so daß wir einen synoptischen Grundbestand ans

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup>) Nur τάς τρίβους αθτοῦ für Jes. 40, 3 τ. τ. τοῦ Θεοῦ ήμῶν. V. 2 f. bei Marcus als Zusaß zu fassen (Cachmann, Ewald, Wellhausen, Mc. 1 S. 4), ist unersaubt.

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup>) Der Gegensat δόωρ und πνεθμα auch Act. 1, 5. Der Gegensat von δόωρ und πθρ (Mt. 3, 11. Cc. 3, 16) ist bei Mc. unbekannt und entstammt der Redequelle.

<sup>58)</sup> J. Weiß, Ältestes Evangelium S. 133; Harnack, Sprüche und Reden Jesu S. 137 denken an Q.

nehmen muffen, der freilich von Matthäus und Lucas durch das großartige Zwiegespräch zwischen Christus und Antichristus erganzt worden ist (Mt. 4, 3-10. [11]. Cc. 4, 3-13). Snnoptisch ist die Entführung durch den Geist (πνεθμα) in die Wüste (έρημος) sowie der vierzigtägige Aufenthalt (Mc. τεσσεράκοντα ήμέρας. — Mt. Cc. ημέρας τεσσεράκοντα). Auch die Versuchung durch den Teufel kennen alle drei Quellen; endlich erwähnen Marcus und Matthäus, daß die Engel (άγγελοι) zum Schluß Jesus bedienen (διηκόνουν αὐτῷ). Daß Lucas diesen letten Jug wegläßt, geschah schwerlich aus Unkenntnis, sondern weil er auf den synoptischen Grundbestand, den er wie Matthäus aus andrer Quelle erweitert hatte (D. 3-13), nicht wieder zurückkommen wollte. Der Unterschied zwischen Marcus und den zwei andern besteht darin, daß bei Marcus die Dersuchung während der ganzen vierzigtägigen Zeit stattfindet (Mc. 1, 13), bei Matthäus erst nach ihrem Ablauf eintritt (Mt. 4, 3), während bei Lucas beide Vorstellungen gemischt sind. Denn Lucas spricht erstens von der vierzigtägigen Versuchung (4, 2), zweitens von der Versuchung durch hunger nach ihrem Ablauf (4, 3). Dann wird Marcus die synoptische Version rein erhalten haben, während Matthäus und Lucas sie mit einer anderen Auffassung verbinden. Demnach wird auch der Aufenthalt Jesu bei den wilden Tieren nach Marcus synoptisch sein, so daß neben der Versuchung durch den Satan die Tiere treten, vielleicht als dämonische Wesen, während die Engel für ihn sorgen. Versuchung, Ciere, Engeldienst sind bei Marcus, nach den drei Imperfekta gu schließen, gleichzeitig.

Die Wahl von Kapernaum als Aufenthaltsort nach der Verssuchung heben alle drei Synoptiker hervor (Mt. 4, 13. Mc. 1, 21. Luc. 4, 31); doch freilich ist der altspnoptische Zusammenhang hier stark zerstört. Matthäus stellt die Übersiedelung von Nazareth nach dem "heidnischen" Kapernaum ins Licht des Schriftbeweises (4, 12—16), bringt den Inhalt seiner Bußpredigt (D. 17) und die Berufung der vier ersten Jünger (D. 18—22), um mit einer epitomischen Schilderung von Jesu Predigt und Heilandswerk in ganz Galiläa, wodurch sein Ruhm sich über ganz Palästina verbreitet, 39 zu schließen (D. 23—25). Marcus meldet den Anfang der galiläischen Predigt (1, 14 f.) und die Jüngerberufung (1, 16—20) vor dem Einzug in Kapernaum (1, 21), nach dem eine Sabbatpredigt in der Synagoge

<sup>59)</sup> Mt. 4, 24° και ἀπῆλθεν — την Συρίαν fehst Syrs wohl mit Recht.

(1, 21 f.) und das Wunder an einem Dämonischen, das Jesu Ruhm in den Umkreis Galiläas trägt, berichtet wird (1, 23-28). Auch Eucas bringt die Galiläapredigt (4, 14f.) vor dem Einzug in Kapernaum (4, 31 f.) und der Heilung des Damonischen (4, 33-37), schiebt aber eine Predigt in Nagaret zwischenein (4, 16-30), mahrend die Jüngerberufung bei ihm fehlt. Die Rückkehr nach Galilaa "in Kraft des Geistes" (Cc. 4, 14f.), nämlich des Messiasgeistes (3, 21 f.) schließt gut an die synoptische Cauferzählung an und darf als snoptisch gelten, mahrend die marcomatthaische Parallele (Mc. 1, 14f. Mt. 4, 12 ff.) wegen εδαγγέλιον zur Sonderquelle gehört. Es folgt die Übersiedelung Jesu nach Kapernaum, wo er in der Synagoge eine Sabhatpredigt hält und einen Dämonischen heilt (Mc. 1, 21-28. Cc. 4, 31-37). Matthäus hat freilich zwar die Wahl Kapernaums gebracht (4, 13), aber die Szene in der Synagoge gang ausgeschieden (Mt. 4, 13-16). Das läßt sich so erklären, daß er die Dollmächtig= keit (&fovola) seiner Predigt (Mt. 1, 21 f. Cc. 4, 31 f.) in der Berg= predigt schildern wollte (cf. Mt. 7, 29. Mc. 1, 22), die ben gangen innoptischen Rahmen sprengt. Infolgedessen schildert er die Predigt und die Beilungen Jesu in kurgem, vorläufigem Gesamtuberblick (4, 23-25), und läßt nun die Einzelheilung des Damonischen in der Synagoge weg, für beren Erhaltung wir wegen ihres altertumlichen Charakters Marcus und Lucas sehr dankbar sein muffen. Sie vermittelt im synoptischen Grundbestande den Ruhmesgang Jesu von Nazaret (Mc. 1, 24. Luc. 4, 34) über Kapernaum (Mt. 1, 21. Luc. 4, 31) ins ganze galilaifche Gebiet (Mc. 1, 28 είς δλην την περίχωρον τῆς Γαλιλαίας. - Σε. 4, 37 εἰς πάντα τόπον τῆς περιχώρου) aufs beste. Die Vierjüngerwahl (Mt. 4, 18-22. Mc. 1, 16-20), die bei Lucas andern Orts durch ein andres Stück ersetzt ist (Luc. 5, 1-11), ist nicht altspnoptisch, worüber später noch zu handeln ist.

An die bei Matthäus fehlende Dämonenheilung schließen bei Marcus (1, 29—39) und Eucas (4, 38—44) in rascher Folge die weiteren Ereignisse des Tages von Kapernaum, heilung von Petri Schwieger, Abendliche Heilungen, Gebet im Morgengrauen an, dem die Predigt in der galiläischen Landschaft mit dem Aussätzigen folgt. Matthäus hat diese Stücke hinter die heilung des Aussätzigen (8, 1—4), ein gleichfalls spnoptisches Stück (Mc. 1, 40—45. Luc. 5, 12—16) und den hauptmann von Kapernaum (8, 5—13) gestellt. Denn da er die heilung des Dämonischen wegläßt, konnte er nicht an die Spnagoge von Kapernaum anknüpsen. Da aber der Auss

sätige außerhalb Kapernaums spielt und spnoptisch an die galiläische Predigt anschließt (Mt. 4, 23—25. Mc. 1, 39. Luc. 4, 44), so konnte die kapernäische Szenenfolge (Mt. 8, 14—17) erst hinter den Hauptmann von Kapernaum treten (8, 5—13), zu dessen Perikope nach der Redequelle die Bergpredigt hinleitete. Der Übergang von Kapernaum zur galiläischen Wirksamkeit (Mc. 1, 35—38. Cc. 4, 42 f.) siel nun für Matthäus weg, der statt dessen eine messianische Schlußbetrachtung einfügt (8, 17). Seine Reihenfolge ist aber gegenüber Marcus und Lucas, die das spnoptische Grundgefüge erhalten haben, sekundär.

In diesem Abschnitt kann man auch die Selbständigkeit des Matthäus in der Sormung der Einzelstücke beobachten. Die Ausmalung der Einzelzüge (Mc. 1, 34b. Euc. 4, 41. — Mc. 1, 45. Cc. 5, 15) tritt bei ihm hinter ber hauptsache und der allgemeinen Betrachtung zurück. Auch wählt er gern besondere Ausdrücke, so daß das alt= synoptische Wörterbuch besser aus Marcus und Lucas gewonnen wird, wo dieser in Marcus Gefolgschaft bleibt und nicht entsprechend seiner Neigung urbanere Wörter vorzieht. Als altsnnoptisch durfen gelten die Ausdrücke Mc. 1, 29. Cc. 4, 38: έπ (άπδ) της συναγωγης . . . είς την οίκιαν Σίμωνος. — Mc. 1, 30. Mt. 8, 14 πυρέσσουσα. — Mc. 1, 31. Mt. 8, 15. Cc. 4, 39 καὶ ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετός . . . διηπόνει αὐτοῖς. — Mc. 1, 32. Mt. 8, 16 όψίας δὲ γενομένης. — Mc. 1, 34. Mt. 8, 16 [Cc. 4, 40] έθεράπευσεν . . . μαμῶς ἔχοντας. — Mc. 1, 34 cf. Cc. 4, 41 [ήφιεν] λαλεῖν τὰ δαιμόνια. — Mc. 1. 35. Cc. 4, 42 [ἀπῆλθεν] εἰς ἔρημον τόπον. — Mc. 1, 39. Cc. 4, 44 πηρύσσων είς τὰς συναγωγάς. — Mc. 1, 40 f. Mt. 8, 2 f. Cc. 5, 2 f. έὰν θέλης . δύνασαί με καθαρίσαι. — ἐκτείνας τὴν χεῖρα . . . ήψατο . . . θέλω, καθαρίσθητι. — Mc. 1, 44. Mt. 8, 4. [£c. 5, 14] δρα μηδενὶ . . . εἴτης, ἀλλὰ ὅταγε σεαυτὸν δεῖξον τῷ ἱερεῖ καὶ ποοσένεγκε . . . α προσέταξεν Μωϋσῆς εἰς μαρτύριον αὐτοῖς. 3n dieser Weise könnte das altspnoptische Wörterbuch aus den gemeinfamen Wörtern und Wortverbindungen gesammelt werden, zu dem auch Gleichungen zwischen Marcus und einem der zwei andern, D der andere abweicht, treten dürfen.

Marcus und Lucas führen nach der kurzen Schilderung des vergrößerten Wirkungskreises in der galiläischen Candschaft Jesus nach Kapernaum zurück, wo sich nun die Heilung des Gichtbrüchigen (Mc. 2, 1—12. Cc. 5, 17—26), die Berufung Cevis (Mc. 2, 13—17. Cc. 5, 27—32) und die Fastenfrage (Mc. 2, 18—22. Cc. 5, 33—39) in

klarer Verbindung folgen. Auch Matthäus hat die Verbindung der drei Perikopen stehen lassen (9, 1-17), aber die Lücke anstelle der galiläischen Predigtwirksamkeit mit der Aussätzigenheilung burch mehrere Szenen ausgefüllt, die Jesu Nachfolgerschaft (8, 19-22) und seine Machtvollkommenheit über Natur (8, 18. 23-27) und Geisterwelt (8, 28-34) betreffen und von denen die Nachfolgerfrage nicht synoptisch ist. Bei ihm wie bei Marcus (2, 1) ist deutlich, daß der Gichtbrüchige in Kapernaum erst nach längerer Abwesenheit Jesu von dort geheilt wird, die bei Matthäus durch die Sahrt ans Oft= ufer (8, 19ff.), bei Marcus und Lucas durch die Predigt in der galiläischen Candschaft und bas Burückweichen in die Einöde vor der Menge (Mc. 1, 45. Cc. 5, 16 έπ' [έν] έρήμοις) begründet wird. Die zweite Darstellung hat als spnoptisch zu gelten, so daß der Gichtbrüchige geheilt wird, nachdem Jesus von der ersten Wanderpredigt "wieder zu Hause" ist, wie Mc. 2, 1 er okna (cf. 3, 20 eis olnov) übersett werden muß. Die Erzählung selbst (Mt. 9, 1-8) zeigt zahlreiche, snnoptische Zuge in Wörtern und Sägen, nur daß auch hier Matthäus manches kürzt (Mc. 2, 4. Lc. 5, 18b. 19. — Der Berufung Cevis (Mc. 2, 13-17. Mc. 2, 7b. Cc. 5, 21b). Cc. 5, 27-32) hat Matthäus durch Einführung seines eigenen Namens persönliche Zuge gegeben (9, 9-13) und ein herrnwort (9, 13) eingefügt, obwohl er ben synoptischen Grundrift in Wort und Satz auch hier verwertet. Auch die Sastenfrage (9, 14-17 cf. Mc. 2, 18-22. Cc. 5, 33-39) zeigt ihn deutlich. Der Anschluß an die vorige Szene ist aber bei Matthäus schlichter und klarer als bei Marcus, wo neben den Johannesjungern die Pharisaer zum Subjekt der Frage gemacht sind (2, 18), und als bei Lucas, der gar die Schriftgelehrten und Pharifaer über die Johannesjunger reden läßt (5, 33 cf. D. 30). Alle brei Perikopen, der Gichtbruchige, die Berufung Cevis und die Sastenfrage sind durch den erwachenden Gegensat der Schriftgelehrten und Pharifaer gegen Jesus ausgezeichnet. Dieser Gegensatz entsteht nach dem altsnoptischen Zusammenhang während der Reisepredigt Jesu in der galiläischen Canbicaft; denn nach seiner Rückkehr nach Kapernaum tritt er deutlich und gut vorbereitet zutage. Seine Sührer sind die Schriftgelehrten (γραμματείς), die beim Gichtbrüchigen allein auftreten und eine theologische haupt= frage aufwerfen. Ihnen sekundieren in der Berufung Cevis die Pharifaer, die von ihnen geleitete Partei der gesetzlichen Judaisten. deren hauptinteresse nicht an der Theologie, sondern an der Lebens=

führung haftet. In der Sastenfrage sind es demgemäß wieder die Pharisäer, deren Sastenbrauch besprochen wird. Matthäus hat diesen Sortschritt vom schriftgelehrten (9, 3) zum pharisässchen Gegensat (9, 11. 14) klarer und ursprünglicher dargestellt als Marcus und Lucas, die wie Lucas (5, 21) den Schriftgelehrten die Pharisäer oder wie beide (Mc. 2, 16. Cc. 5, 30) den Pharisäern die Schriftgelehrten nachträglich beigesellen. Dagegen haben sie den Anschluß des zweiten kapernässchen Aufenthalts an eine längere Predigtreise in Galisäa sachgemäßer als Matthäus dargestellt, bei dem der Gichtbrüchige als Zeichen des neuen, in Jesu Abwesenheit vorbereiteten Gegensates weniger klar hervortritt.

Der Gegensat spricht sich auch in den zwei snnoptischen Sabbatfzenen aus, die Marcus (2, 23-28. 3, 1-6) und Lucas (6, 1-5. 6-11) folgerichtig hier anschließen, während sie bei Matthäus (12, 1-8. 9-14) in die Nähe eines viel leidenschaftlicheren Kampfes gerückt sind, der um Christi eigne Person geht (12, 15 ff.), in deren Beurteilung der Christ Matthäus (12, 15—21) und die jüdischen Gegner sich diametral gegenüberstehen. Wir werden auch hier Marcus und Lucas den Vorzug geben; denn der Gegensatz zwischen Jesus und den Pharisäern (Mc. 2, 24. 3, 6. Cc. 6, 2. 7) entwickelt sich bei ihnen regelrecht weiter und führt schlieflich zu einem geheimen Anschlag gegen ihn, bei dem Marcus die Herodianer (3, 6), Lucas die Schriftgelehrten (6, 7) zu Mitschuldigen macht, während Matthäus (12, 14) bei den Pharisaern stehen bleibt. An diese Szenen des Gegensates schließen alle drei Synoptiker, zweifellos nach gemeinsamer Quelle, die Nachricht einer neuen Preisgabe des kapernäischen Zentrums zugunften einer großen Wirksamkeit in der Candicaft (Mt. 12, 15-21. Mc. 3, 7-12. Cc. 6, 17-19). Cucas schiebt vor diesen überblick die Apostelwahl ein (6, 12-16) und leitet ihn in die Seldpredigt aus (6, 20 ff.), die zwar nicht zur synoptischen Quelle gehört, aber hier im Entwicklungsgang eine ausgezeichnete Stelle hat, da sie einen Blick in Jesu Predigtweise tun läßt.

Nachdem Jesu Wirkungskreis in knappen, klaren Zügen synoptisch dargestellt ist, folgt nun die Jüngerwahl als Kopfstück einer Gruppe, die uns seine Freunde und Gegner kennen lehren. Marcus hat die Jüngerwahl (3, 13—19) gewiß am ursprünglichen synoptischen Ort belassen, während sie bei Matthäus, sachlich sehr wirksam, die Einleitung der Senderede bildet (10, 2ff.), bei Lucas,

wie bei Marcus auf einem Berge vollzogen (Mc. 3, 13. Lc. 6, 12 els τὸ δρος), por die Einleitung gur Seldpredigt (6, 17-19) gesetzt ift, damit die Apostel diese mit hören können (6, 12-16). Alle drei Evangelisten führen bei der Jungerwahl die Namen der zwölf Apostel ein. Allerdings finden sich Verschiedenheiten, so daß außer der synoptischen Quelle, die Marcus rein zu bringen scheint, bei Matthäus und Cucas noch andre Einflüsse wirken mögen. Marcus zeichnet Simon, Jacobus und Johannes, die drei Lieblingsjünger Jesu aus, indem er ihre Beinamen anführt, so daß eine Trias entsteht, der man drei Triaden in Andreas, Philippus, Bartholomäus, ferner Matthäus, Thomas, Jacobus Alphäi, endlich Thaddäus, Simon und Judas folgen laffen kann, während Matthäus und Lucas fechs Paare bilden. Die drei ersten Namen sind "hebräisch" (שבוערן, ידבנן יעקב): von den drei nächsten ist Andreas und Philippus griechisch, Bartholomäus ist wohl als [Nathanael (Joh. 1, 45 ff. 21, 2)] Sohn des Ptolemäus zu verstehen. Matthäus (TD), Thomas (RDA), Jacobus Alphäi (יעקב בר חלפי) find "hebräisch"; in Thaddaus (187) steckt wahrscheinlich ein hypokoristicon von Theodorus. 61) Simon Kanana ist von Lucas doch wohl richtig als שָׁמִערֹן קַנָּאָא Σίμων δ καλούμενος ζηλώτης (Cc. 6, 15) gedeutet; er kam also von der Zelotenpartei her. Judas Ischariot scheint mir אירדה סקריוט[א] "ber Sicarier" zu sein; auch er trägt also wohl einen Parteinamen. Die Sicarier waren die revolutionären Sanatiker, die auch gegen die Römer auftraten (Act. 21, 38) 62).

Marcus erzählt nun, daß Jesus nach der Jüngerwahl nach hause (els olnov cf. 2, 1) gekommen sei, wo er vom Volke so stark in Anspruch genommen wird, daß er mit seinen Jüngern nicht einmal in Ruhe essen kann (3, 20). Unterdessen aber sind seine Angehörigen nach Kapernaum gekommen, wo sie vor dem hause warten; denn es hat sich das Gerücht verbreitet, er sei außer sich (3, 21). Zu diesem nur bei Marcus erhaltenen Ansang ist der Spruch Jesu über seine Samilie (3, 31—35. Mt. 12, 46—50.

<sup>60)</sup> Wellhausen, Mc. 1 S. 25: "Alphäus bietet Schwierigkeiten; denn in Chalphâ ist das Chet hart und mußte durch z oder z transskribiert werden."

סולים) Dalman, Grammatik d. Aramäischen 2 S. 179 denkt an הדרך ה

לברלים denken auch Cepsius, Ceben Jesu I S. 217 und Schultheß, Problem der Sprache Jesu S. 54; dagegen wieder Dalman, Orte und Wege im Leben Jesu S. 305 an אים קרירות. Ju den Sicariern cf. Schürer, Geschichte d. j. Volks 3 I S. 574 ff.

Cc. 8, 19-21) ein guter Fortgang. 63) Denn hier antwortet Jesus auf das Gesuch der drauften stehenden Mutter und Brüder, seine wahre Samilie seien seine Jünger. Dieser Zusammenhang ergibt sich durch den dreifach bezeugten Abschluß als synoptisch. Die synoptischen Ausdrücke sind am besten bei Marcus und Matthäus erhalten (Mc. 3, 33 ff. Mt. 12, 48 ff.: the four h unting mor nai of άδελφοί μου; — ἴδε ἡ μήτης μου καὶ οἱ άδελφοί μου. — δσ[τις] αν ποιήση τὸ θέλημα . . . άδελφός . . . καὶ άδελφη καὶ μήτηο coriv), während Lucas die Antwort gekurzt und nach einem ahnlichen Worte umgestaltet hat (8, 21 cf. 11, 28). Der Zusammenhang zwischen Mc. 3, 20f. und D. 31-35 wird nun aber durch die Beelzebulperikope (3, 22-30) unterbrochen, die Matthäus (12, 22 ff.) und Lucas (11, 14-23) aus der Spruchsammlung (Q) an andrer Stelle einführen. Schwerlich ist diese Perikope synoptisch. Denn erst bei ihrer Ausscheidung wird der spnoptische Zusammenhang klar, der Jesus zu hause zeigt, umringt von andächtigen Zuhörern (3, 20f. 31-35), mahrend die Derwandten vor der Tur stehen (3, 21) und vor Menschenfülle nicht hineinkönnen. Auch fehlt bei Lucas jede Spur der spnoptischen Beelzebulperikope, so daß er sie schwerlich έμερίσθη als Nachsatz entspricht Marcus (3, 26) im Unterschied von Lucas (11, 18). Mit Marcus stimmt auch das Gleichnis vom Binden des Starken (Mt. 12, 29 cf. Mc. 3, 27), für das Eucas ein andres (11, 21 f.) aus der Redequelle sett, sowie der eine Satz von der Unvergebbarkeit der Sünde gegen den Geist (Mt. 12, 31 cf. Mc. 3, 28-30), mährend der zweite Sat, der Menschensohn und Geist konfrontiert (12, 32), wie bei Lucas (12, 10) aus der Redequelle stammt. Die Übereinstimmung zwischen Marcus und Matthäus gegenüber Lucas führt aber auf eine unspnoptische Sonderquelle für unfre marcinische Beelzebulperikope hin.

Am Schluß der galiläischen Wirksamkeit stehen bei Matthäus— die andern Synoptiker fügen noch andre Stücke —— die Gleichnisse Jesu, von denen uns alle drei Synoptiker Beispiele ausbewahrt haben. Altsynoptisch ist das Gleichnis vom Säemann (Mc. 4, 2—25. Mt. 13, 3—13. [14 f.]. 18—23. Luc. 8, 4—18), das bei Marcus und Matthäus hinter dem Besuch von Mutter und Brüdern steht, von Lucas davorgerückt ist (cf. Luc. 8, 19—21). Lucas gibt der Gleichnisse

<sup>63)</sup> cf. Wellhausen, Mc. 1 S. 27. 29.

rede eine besondre Einleitung (8, 1-3), die aus Kapernaum auf die Wanderung führt; gerade darum ist aber seine Umstellung von 8, 19-21, wo wir noch in Kapernaum sind, sekundar. Bei allen drei Synoptikern finden wir auch die gleiche Einteilung: die Gleichnis= erzählung (Mc. 4, 3-8. Mt. 13, 3-9. Luc. 8, 5-8), der Gleichnis= zweck (Mc. 4, 9f. Mt. 13, 10-13. Luc. 8, 9f.), die Gleichnisdeutung (Mc. 4, 13-20. Mt. 13, 18-23. Luc. 8, 11-15). Bei Marcus (4, 21-25) und Lucas (8, 16-18) folgt noch eine Schlußermahnung. Da Matthäus ein Stück aus ihr (13, 12) kennt, das er freilich in die Zweckbetrachtung eingearbeitet hat, so wird auch sie altsnoptisch sein. Dann entsteht aber der Eindruck, daß mit dieser Schlußermahnung das Gleichnisbeispiel abgeschlossen ift, so daß wir keine weiteren Gleichnisse in der spnoptischen Quelle erwarten. Wenn bei Marcus das Gleichnis vom Samenkorn (4, 26—29), das bei Matthäus und Lucas ohne Parallele ist, keinen snnoptischen Eindruck macht, so steht es schwieriger mit dem vom Senfkorn (Mc. 4, 30-32. Mt. 13. 31 f. Cc. 13. 18 f.), das alle drei Evangelisten bringen. Wäre es snnoptisch, so wurde die Schlufermahnung nach dem Saemannsgleichnis, da sie sehr allgemein gehalten ist, nicht glücklich eingefügt sein. Indessen kann das Gleichnis bei Marcus auch aus andrer Quelle als bei Matthäus und Lucas stammen, so dak es nicht innoptisch ware. Bei Marcus scheint ein Zusammenhang mit dem unspnoptischen Gleichnis vom Samenkorn (4, 26-29) und dem vom Senfkorn porzuliegen (cf. 4, 26, 30 καὶ ἔλεγεν. — ή βασιλεία τοῦ θεοῦ, - ὡς ἄνθρωπος βάλη | D. 31 ὡς ὅταν σπαρῆ). Bei Eucas steht das Gleichnis in enger Verbindung mit dem vom Sauerteig (Luc. 13, 18-21), das Marcus nicht hat (cf. Luc. 13, 18 zlvi duola έστιν ή βασιλεία τοῦ θεοῦ; δμοία έστιν κόκκω σ., δν . . . | 10.20 τίνι δμοιώσω την βασιλείαν τοῦ θεοῦ; δμοία ἐστὶν ζύμη, η . . .); doch steht es nicht im spnoptischen Zusammenhang, so daß es wohl aus der Redequelle stammt. Dasselbe gilt im gangen für Matthäus (13, 31-33), der es gleichfalls mit dem Sauerteiggleichnis verbindet. aber in sein großes Gleichniskapitel mit andern Beispielen aufgenommen hat. Gegen Marcus sagen Matthäus und Lucas: dv λαβων ανθοωπος έσπειρεν εν τῷ ἀγρῷ [εβαλεν εἰς τὸν κῆπον] αὐτοῦ. Doch scheint Matthäus auch die Marcusform gekannt und mit der Lucasform vermischt zu haben; denn den Gegensatz des kleinsten Korns und der größten Staude (Mc. 4, 31 f. Mt. 13, 32 μικοότερον . . πάντων τῶν σπερμάτων . . . . μεῖζον . . τῶν λαχάνων) hat Cucas nicht. Es liegt also bei Matthäus ähnlich wie im Stück vom Beelzebub (12, 22 ff.). Wahrscheinlich bilden bei Marcus das Samenkorn, das Senfkorn und der Abschluß (4, 33 f.) ein Ganzes aus nichtsnoptischer Quelle, das Matthäus bei Marcus schon vorfand, worüber wir später reden.

### b) Der Kreis der Wanderungen.

Matthäus hat die Überfahrt ans Oftufer mit Seefturm (8. 18. 23-27) und Dämonenheilung bei Gadara (8, 28-34), aber auch die Jairusgeschichte (9, 18ff.) von der synoptischen Stelle, die Marcus (4, 35-5, 20. cf. 5, 21-43) und Eucas (8, 22-25. 26-39. cf. v. 40-56) den Stücken belassen, weggerückt und teils vor, teils hinter den Gichtbrüchigen und sein Gefolge (9, 1-17) gestellt. Daß diefe Umstellung gegenüber der innoptischen Grundschrift sekundar ift, kann nicht zweifelhaft sein, wenn man eine solche überhaupt anerkennt. Die Umstellung der Seefahrt und der Dämonenheilung ist erfolgt, weil Matthäus uns vorher (8, 1—17) und nachher (9, 1 ff.) nach Kapernaum führt. Da Jesus aber bei der heilung des Gicht= brüchigen (9, 1 ff.) eben erst dorthin gurückgekehrt ist (9, 1), so läßt Matthäus ihn vorher nach dem Ostufer fahren. Sur Marcus und Lucas auf Grund der synoptischen Grundschrift war dieser Ausflug nicht nötig, da sie Jesus nach seinem Aufbruch gur Predigt in Galiläa (Mc. 1, 39 ff. Luc. 4, 44. 5, 12-16), den Matthäus vor die Bergpredigt verlegt (4, 23-25), Kapernaum erst bei der Heilung des Gichtbrüchigen wieder betreten lassen, was einen klaren und kunst= losen Zusammenhang ergibt. Auch das Jairusstück, synoptisch dicht an Seefturm und Dämonenheilung anschließend, aber in Kapernaum spielend, hat Matthäus vorgesetzt, aber sachgemäß nicht vor das Neubetreten Kapernaums (9, 1), sondern dahinter (9, 18-26). Damit erhält er das Beispiel einer Totenerweckung, woran ihm wegen der Botschaft Jesu an Johannes (11, 2ff.) lag. Schon altspnoptisch ist die Episode des blutflüssigen Weibes (Mt. 9, 20-22, Mc. 5, 25-34. Luc. 8, 43-48) zwischen der Jairusgeschichte, da ihr alle drei Synoptiker die gleiche feste Stellung geben. Sie ist ein seltenes Beispiel dafür, daß eine zusammenhängende Perikope durch eine eingeschobene Episode unterbrochen wird. Wie bei der Dämonenheilung (8, 28-34), so kürzt Matthäus auch in der Jairusperikope (9, 18—26) die synoptische Vorlage stark, die nach Marcus und Lucas viel umfänglicher war, und arbeitet nur die hauptsachen heraus, wodurch sein

Bild gewinnt. Er sett außerdem Gadara (8, 28) an stelle des synoptischen Gergesenerlandes und spricht nicht von einem, sondern von zwei Dämonischen, auch läßt er Jairus Namen weg. Daß troß stilistischer und sachlicher Freiheit auch seine Erzählung auf dem Synopticon ruht, beweisen die sprachlichen Gleichungen mit Marcus und Cucas: Mt. 8, 28 είς τὸ πέραν. — είς τὴν χώραν τῶν Γ. — ὁπήντησαν. — D. 29: τὶ ἡμῖν καὶ σοὶ.. νἱὲ τοῦ θεοῦ; — D. 30: ἀγέλη χοίρων βοσκομένη. — D. 32: [ἀπ] ῆλθον εἰς τοὺς χοίρους, καὶ .. ὧρμησεν .. ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ. — D. 33: οἱ βόσκοντες ἔφυγον καὶ ... ἀπήγγειλαν. — Mt. 9, 20: καὶ .. γυνὴ ... [προσ] ελθοῦσα ὅπισθεν ἡψατο ... τοῦ ἱματίον αὐτοῦ. — D. 22: δ δὲ ... εἰπεν ... θύγατερ, ἡ πίστις σον σέσωκέν σε. — D. 24: οἰ ... ἀπέθανεν ... ἀλλὰ καθεύδει.

In Kapernaum ist nach der synoptischen Quelle (Mt. 11, 1 eneider) augenscheinlich der apostolische Auftrag an die zwölf paarweise (Mc. 6, 7) abgeordneten Jünger erfolgt (Mc. 6, 7 ff. Mt. 10, 1. Cc. 9, 1), so daß der Anschluß bei Marcus und Matthäus an die Reisepredigt in den Dörfern (Mc. 6, 6. Mt. 9, 35) nicht ursprünglich ift, sondern durch Derknüpfung zweier verschiedener Quellen entstand. Die spnoptische Senderede (Mc. 6, 7—11. Cc. 9, 1—5) hat Matthäus (10, 1. 9-11. 14) mit Elementen einer andern Derfion durchsett (10, 5-8. 12f. 15ff.), die uns Lucas in gesonderter Gestalt erhalten hat (Ec. 10, 1 ff.), so daß wir die matthäische Sorm mit Bilfe von Lucas (9, 1 ff. 10, 1 ff.) in ihre ursprünglichen Bestandteile zerlegen können. Die spnoptische Sorm (Mc. 6, 7-11) ist als ein epitomischer Auszug anzusehen, an den sich die Ausfahrt der Apostel (Mc. 6, 12f. Mt. 11, 1. Cc. 9, 6) spnoptisch anschließt. Auch ihre Ruckehr nach ausgerichteter Arbeit ist spnoptisch (Mc. 6, 30. Cc. 9, 10°); bei Matthäus liegt davon vielleicht eine Spur in 14, 12b vor: "Sie kamen und erstatteten Jesu Bericht (anhyyeilav cf. Mc. 6, 30)", welcher Sat jett freilich den Abschluß der hinrichtung des Johannes 3u bilden scheint. 64) Dor ihre Rückkehr ist die Frage des Herodes nach Jesus im Synopticon eingeschaltet (Mc. 6, 14-16. Mt. 14, 1f. Sc. 9, 7-9), nachdem er Johannes hat enthaupten lassen. Matthäus hat auch hier die altsnnoptische Gestalt verkurzt, so daß nun Berodes selbst in Jesus den Täufer auferstanden glaubt, während Marcus 65)

<sup>64)</sup> Zahn, Matthäus 3 S. 513 A. 4 bekämpft die Deutung auf die Rückkehr der Jesusjünger (Weiß) allzu leidenschaftlich.

<sup>65)</sup> Mc. 6, 14 muß Eleyov (BDabfff.2), nicht Eleyev (AC) gelesen werden.

und Cucas diese Meinung neben anderen im Volksmunde entstehen lassen, zu der sich Herodes nachträglich äußert. Wahrscheinlich sind seine Worte bei Marcus als Frage aufzufassen: "Johannes, den ich enthaupten ließ, soll wieder auferweckt sein?" — so daß Cucas den ursprünglichen Sinn noch erhalten hat, während Matthäus ihn assertorisch verstand.

Die Anteilnahme Herodes scheint nach dem Spnopticon Jesus jum Verlassen des galiläischen Staatsgebiets zu bewegen, wohin er nur noch flüchtig zurückkehrt. Lucas (9, 10) hat mit Recht Bethsaida. die heimat von Petrus, als Ausgangspunkt der weiteren Ereignisse bezeichnet, aber irrtumlich das weitere Entweichen είς έρημον τόπον (Mc. 6, 32. Mt. 14, 13) weggelassen, wohin sich Jesus mit den Jüngern, die er nar' idiav um sich hat (Mc. 6, 32. Cc. 9, 10) zu Schiff begibt (Mc. 6, 32. Mt. 14, 13). Dort erfolgt nun das Speisungswunder an den Sünftausend, das wesentlich nach dem Spnopticon erzählt ist. Der gemeinsame spnoptische Bestand, trokdem Matthäus wieder kürzt, ergibt sich aus der wörtlichen Ubereinstimmung mancher Sätze: Mt. 14, 16 δότε αὐτοῖς δμεῖς φαγεῖν. — D. 19 λαβών τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἀναβλέψας είς τον ούρανον εύλόγησεν. - D. 20 και έφαγον πάντες και έχορτάσθησαν. — D. 21 ανδρες ώσει πεντακιςχίλιοι. Am reinsten scheint ihn hier Lucas bewahrt zu haben, bei dem der Gedankengang klar ift. Don Berodes Absichten unterrichtet, begibt sich Jesus auf das Oftufer nach Bethsaida; weiter südlich am Oftufer findet die Speisung statt. 66) Bei Marcus und Matthäus mischen sich in die synoptische Grundlage vielleicht einige Elemente um einem Nebenbericht, wovon noch zu reden sein wird. Bild und Ausdruck in Mc. 6, 34. Mt. 14, 14. cf. 9, 35 f. fehlt bei Lucas, ebenso das grüne Gras (Mc. 6, 39. Mt. 14, 19) und die zweihundert Denare des Marcus (6, 37). Da nun das Gras und die zweihundert Denare bei Johannes wiederbegegnen (Joh. 6, 10. 7), der sonst einer bei Lucas fehlenden Sonderquelle nahesteht, so mag wenigstens die Frage aufgeworfen werden, ob nicht diese Züge bei Marcus und Matthäus ursprünglich zur marcomatthäischen Dariante des Speisungswunders gehörten (Mc. 8, 1 ff. Mt. 15, 32 ff.).

Jesus geht nun außer Candes, nach der Nachricht bei Marcus und Matthäus ins Gebiet von Cäsarea Philippi (Mc. 8, 27.

<sup>66)</sup> Zur Topographie cf. Palästinajahrbuch 1918 S. 25.

Mt. 16, 13), das wie Bethsaida (Euc. 9, 10) und der Ort des Speisungswunders nicht dem herodes Antipas gehörte. hier erfolgt das Petrusbekenntnis, das von allen Synoptikern berichtet wird (Mt. 16, 13 ff. Mc. 8, 27 ff. Cc. 9, 18 ff.), so daß hier ein altsnoptischer Bericht zutage tritt. Freilich bringt Matthäus bedeutsame Darianten und Erganzungen, die sich aus dem Synopticon nicht einfach ableiten lassen, sondern eine Sonderquelle verraten, die auch Marcus zum Teil (cf. 8, 32 f.) verwertet zu haben scheint. Bei Matthäus sind nämlich in Jesu Worten zwei gragen verschmolzen: 1., wer er felbit sei; 2., wer der Menschensohn nach der Ceute Meinung sei (cf. 16, 15 : D. 13). Dem entspricht eine Doppelantwort Simonis Petri: 1., Du bist der Christus; 2., Du [Menschensohn] bist der Sohn des lebendigen Gottes (16, 16). Da der Name Petrus (cf. Mc. 3, 17), sowie die erste Antwort, die gur ersten grage gehört, nach Ausweis von Marcus und Lucas spnoptisch ist, so stammt wahrscheinlich Simons zweite Antwort, die zur zweiten Frage gehört, aus der Sonderquelle. An sie schlieft sich Jesu Antwort an Simon Barjona, der nun erst den Namen Petrus empfängt (16, 17-19). Aber auch eine Version vom Ceidensgang nach Jerusalem gehört wohl zu ihr (16, 212 [ἤρξατο δεικνύειν] ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα άπελθεῖν), sowie vermutlich auch die bei Lucas fehlende Bedrohung Petri, der nicht göttlich, sondern menschlich denkt (Mt. 16, 22 f. cf. Mc. 8, 32b. 33). Als altspnoptische Darstellung, die am reinsten Lucas erhalten hat, ergibt sich dann, daß Jesus nach einsamem Gebet die Jünger fragt, wofür ihn die Ceute halten (Cc. 9, 18). Er gilt teils für Johannes, teils für Elia, teils für einen alten Propheten (9, 19). Petrus aber bekennt ihn als den Christus Gottes, den Messiaskönig (D. 20). Doch Jesus will dies Geheimnis nicht verbreitet feben (D. 21), da der Menschensohn erft leiden muß and τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι und am dritten Tage auferstehn (D. 22). Den Jüngern aber predigt er die Selbstverleugnung in seiner Nachfolge, wodurch allein die Seele gerettet werden kann (Mt. 16, 24 ff. Mc. 8, 34 ff. Cc. 9, 23 ff.). Auch hier finden wir öfter wörtliche Gleichheit der drei Synoptiker, die ihren gegenseitigen Jusammenhang unverkennbar macht (cf. Mt. 16, 24, 25), obwohl Matthäus seine Eigentümlichkeit gegen Marcus und Lucas auch hier bewahrt, wenn er Mc. 8, 38. Cc. 9, 26 wegläßt oder Mt. 16. 28 τον υίον τοῦ άνθρώπου anstatt την βασιλείαν τοῦ θεοῦ (Mc, 9, 1, Cc. 9, 27) als Objekt von έως αν ίδωσιν einführt. Da Mc. 8, 37. Mt. 16, 26<sup>b</sup> bei Eucas fehlt, ist dieser Vers wohl nicht spnoptisch.

Synoptisch ist auch der Bericht von der Verklärung (Mt. 17, 1-8. Mc. 9, 2—8. Ec. 9, 28—36). Man vergleiche Mt. 17, 1 лада- $\lambda \alpha[\mu] \beta[lpha v \epsilon \iota]$  [τὸν] Πέτρον καὶ Ἰακωβον καὶ Ἰωάννην. —  $\mathfrak{D}.$  4: [κύριε] καλόν έστιν ήμας ώδε είναι. — η. 5: φωνή έκ τῆς νεφέλης . . . οδτός έστιν δ υίός μου [δ άγαπητός], άκούετε αὐτοῦ. Freilich so reine Satgleichungen wie kurz vorher fehlen hier, und zwischen Marcus und Matthäus herrscht gegenüber Lucas größere Derwandtschaft. Lucas geht auch in der sachlichen Schilderung seine eigenen Wege (cf. 9, 28 ημέραι δατώ . . ανέβη είς το δρος προσεύξασθαι (cf. 9, 18). -  $\mathfrak{D}$ . 31 οἱ δφθέντες ἐν δόξη ἔλεγον την έξοδον αὐτοῦ, ην ημελλεν πληροῦν ἐν Ἱερουσαλήμ. — Β. 32 διαγρηγορήσαντες δὲ είδαν τὴν δόξαν αὐτοῦ (cf. Joh. 1, 14). -  $\mathfrak{D}$ . 33 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ διαχωρίζεσ $\vartheta$ αι αὐτοὺς ἀπ' αὐτοῦ εἶπεν . . .), wobei er eine viel vollkommnere Schilderung des Vorgangs bringt als die beiden andern. Dann wird er aber den altsnnoptischen Bericht erhalten haben, der bei Matthäus und Marcus mit andern Elementen vermischt worden ift. Bu diesen andern Elementen gehört vielleicht die Zeitangabe Mt. 17, 1. Mc. 9, 2 μεθ' ἡμέρας εξ, ferner Mt. 17, 1b. 2a. 3. 6 f. Mc. 9, 2b. 4, worüber noch zu sprechen ist. Auch die Erzählung vom epileptischen Knaben (Mt. 17, 14-19. Mc. 9, 14-29. Cc. 9, 37-43) enthält für eine rein synoptische Ableitung Schwierigkeiten, so daß man neben der gemein= samen Quelle an einen Nebenbericht denken möchte. Matthäus und Lucas erzählen die Heilung kurz und bündig (Mt. 17, 18. Cc. 9, 42); wobei sie dem Grundstocke von Marcus parallel laufen, so daß die betreffenden Stücke als altsnoptisch zu betrachten sind. Da Matthäus und namentlich Marcus daneben einige Sonderzüge aufweisen, die Lucas nicht hat, so empfiehlt es sich wieder, den synoptischen Bestand auf den Umfang bei Lucas zu bestimmen (£c. 9, 37-45). Snnoptische Gleichungen sind hier £c. 9, 37 κατελθόντων αὐτῶν ἀπὸ τοῦ ὄρους (cf. Mc. 9, 9. , mt. 17, 9 καταβαινόντων αὐτῶν [ἀπὸ] τοῦ ὄρους) . . ὄχλος [πολύς]. — ŋ. 38 διδάσκαλε (cf. Mc. 9, 17). - τὸν υίόν μου. -  $\mathfrak{D}$ . 39 πνεῦμα λαμβάνει (cf. Mc. 9, 18). — μετὰ ἀφροῦ (Mc. 9, 18. 20 ἀφρίζει). — D. 40 καὶ οὐκ ἠδυνήθησαν (cf. Mt. 17, 16). — D. 41 ἀποκριθείς δὲ δ Ίησοῦς [είπεν] · ὧ γενεὰ ἄπιστος [καὶ διεστραμμένη], ἕως πότε έσομαι [πρός ύμᾶς καί] ἀνέξομαι ύμῶν; — D. 42 συνεσπάραξεν

(Mc. 9, 20). — ἐπετίμησεν [δὲ ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτφ]. — Β. 44 δ υίδς τοῦ ἀνθρώπου [μέλλει] παραδίδο[σθαι] eis χείρας ανθοώπων. Danach findet Jesus beim Abstieg vom Derklärungsberge eine große Menschenmasse versammelt, aus der ihm der Dater des epileptischen Knaben entgegentritt, dem die Jünger nicht haben helfen können. Jesus wallt auf in Ungeduld über das ungläubige Zeitalter, läft den Knaben heranbringen, bedräut den Geist und heilt das Kind (rdv  $\pi a ilde{\imath} \delta a$  cf. Mt. 17, 18°). Die Episode schließt mit einer neuen Leidensweissagung (Mt. 17, 22 f. Mc. 9, 30-32. Cc. 9, 43-45). Demgegenüber steht bei Matthäus (17, 15b) und Marcus (9, 22) der Sonderzig, daß der Knabe oft ins Seuer ober Wasser fällt und daß nach der Beilung die Junger den herrn über den Grund ihres Unvermögens befragen und bei Marcus auch Antwort erhalten (Mt. 17, 19. Mc. 9, 28 f.). Marcus fügt schließlich zu Anfang eine Streitrede zwischen Jungern und Schriftgelehrten ein (9, 14 μαθητάς . . . καὶ γραμματεῖς συνζητούντας πρός αὐτούς. — 9, 16 τι συνζητεῖτε). Serner bringt er allein das Glaubensgespräch zwischen Jesus und dem Vater (v. 21-24) und die namentliche Beschwörung des taubstummen Geistes (D. 25b τὸ ἄλαλον [cf. D. 17] και κωφὸν πνευμα), ber in gewaltigem Anfall (D. 26 cf. Mt. 17, 18b) den Körper verläft, den Jesus neu belebt (D. 27). Ist bei bieser Darstellung altsnoptische herkunft auch nicht geradezu ausgeschlossen, so läßt der Catbestand doch noch eine andre Cojung gu, die im nächsten Abschnitt gu besprechen ift.

Der Streit über den Größten (Mt. 18, 1—5. Mc. 9, 33—37.  $\mathbb{C}c.$  9, 46—48) ist in der Grundlage spnoptisch (cf. Mc. 9, 34  $\tau$ ls  $\mu$ elsw. — D. 36  $\pi$ aldio[v] ĕornoev . . .  $\kappa$ al . . . elnev. — D. 37  $\delta_S$  &v . . . ènt  $\tau \tilde{\varphi}$  dvó $\mu$ arl  $\mu$ ov, è $\mu$ è déxeral). Doch ist die Gedankenfolge nicht bei allen dreien gleich klar. Am deutlichsten ist sie bei Marcus, der das altspnoptische Gefüge darum wohl erhalten hat. Auf die Frage, wer der Größte sei (9, 33 f.), folgt hier die Antwort, der geringste und dienstfertigste sei es (D. 35). Dann bleibt freilich der Spruch von der Aufnahme eines Kindes in Christi Namen (9, 36 f.) neben der ersten Antwort unvermittelt stehen, so daß wir im Grunde zwei selbständige Sprüche Jesu lose verbunden sinden. Cucas hat beide Gedankenreihen in eine verknüpft, indem er die natürliche Antwort auf die Frage nach dem Größten ( $\Sigma c.$  9, 46) ganz an den Schluß der Perikope sett (9, 48  $\delta$  yàq  $\mu$ ungóregos — èoruv  $\mu$ eśyas). Sie gehört aber sachlich vor D.  $47^{\rm b}$  (è $\pi$ ulaßó $\mu$ evos), wo

die bei Marcus noch selbständige zweite Gedankenreihe beginnt. Matthäus hat den Sinn geklärt, indem er die Frage nach dem Größten im himmelreich (D. 1) dadurch beantworten läßt, daß der betreffende sich niedrig halten musse wie das vor Augen gestellte Kind (D. 2ff.). Diese Sorm der Antwort scheint aber durch Bearbeitung eines synoptischen Gedankens aus anderm Zusammenhang gewonnen zu sein. Denn Matthäus baut den Satz vom Größten im himmelreich (18, 4) auf dem snnoptischen Gedanken von Mc. 10, 15. Ec. 18, 17 auf (cf. Mt. 18, 3), nachdem er ihn aus der synoptischen Perikope von den gesegneten Kindern (19, 13-15. Mc. 10, 13—16. Cc. 18, 15—17) entfernt hat. Da er die Stellung έν τη βασιλεία των οὐρανων betont (18, 4), so schließt sich der zweite Gedanke von der Aufnahme Christi im Kinde (D. 5) glatter an als bei Marcus und Lucas. Doch schwerlich ist diese Verbindung altsnnoptisch, so wenig als die Ausscheidung der Perikope vom fremden Wundertäter bei Matthäus (Mc. 9, 38-41. Cc. 9, 49f.).

Mit der Perikope von Jesus dem Kinderfreund (Mt. 19, 13-15. Mc. 10, 13-16. Ec. 18, 15-17) kehren alle drei Synoptiker nach längerer Unterbrechung durch Berichte aus andern Quellen gur synoptischen Erzählung zurück, die von nun ab die gemeinsame Grundlage der Darstellung bildet. Der reiche Jüngling (Mt. 19, 16-26. Mc. 10, 17—27. Cc. 18, 18—27) ist ganz nach ihr erzählt, wie die vielen Gleichungen im Wortlaut beweisen, wenn gleich die Darianten auch hier zeigen, daß die drei Schriftsteller nicht wörtliche Abschreiber sind, sondern eigne Auffassungen des Grundbildes zur Geltung bringen. In die anschließende Frage des Petrus nach dem Cohn der Junger für ihre Entsagung, die Jesus mit dem Trost des ewigen Lebens beantwortet (Mt. 19, 27. 29 f. Mc. 10, 28-31. Cc. 18, 28-30), schiebt Matthäus eine Verheißung (19, 28) aus anderm Zusammenhange (Cc. 22, 28-30) ein, wie er benn gern verwandte Gedanken auch örtlich zusammenstellt. Der synoptische Abschluß des Gesprächs vom Cohn ist die dritte Leidensweissagung (Mt. 20, 17—19. Mc. 10, 32—34. Cc. 18, 31—34). Sie erfolgt auf der Osterreise nach Jerusalem und enthält in allen Versionen denselben Grundgedanken: ίδου αναβαίνομεν είς Ίεροσόλυμα, καὶ ὁ υίὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται, deffen Ausgestaltung freilich bei den drei Evangelisten verschieden ist. Neben dem Worte Jesu ist Mc. 10, 32ª. Mt. 20, 17ª, was Lucas nicht hat, im Synopticon überflüssig und wahrscheinlich zur marcomatthäischen Sonderquelle zu rechnen (Mc. 10, 32 προάγω cf. 6, 45.

11, 9. 14, 28. 16, 7. mcmt.).

In Jericho betritt Jesus Judäa, von wo ihn der Weg nach Jerusalem führt. Bei Jericho erfolgt die Blindenheilung (Mt. 20, 29—34. cf. 9, 27—31. Mc. 10, 46—52. Cc. 18, 35—43), deutlich nach synoptischer Grundlage erzählt (τυφλός, παρὰ τὴν δδόν. — Ἰησοῦ νὶὲ Δανείδ, ἐλέησόν με. — ἀνέβλεψεν [-αν] καὶ ἡκολούθει [-ησαν] αὐτῷ). Daß Matthäus hier wie in der Dariante (9, 27—31) zwei Blinde austreten läßt, kann die Gleichheit der Erzählung nicht beeinträchtigen; wäre er Augenzeuge, so verdiente seine Darstellung den Dorzug vor Marcus und Cucas. Mit dem Davidssohne ist der Messias gemeint; in messianisches Licht getaucht ist ja die ganze Passionsgeschichte.

## c) Der Jerusalemer Kreis.

Die Passionswoche ist uns aus Jesu Leben bei weitem am besten bekannt. Dennoch hat die Erkenntnis des Hergangs darunter gelitten, daß man die synoptische Grundschrift von Stücken andrer Herkunft noch nicht genug gesondert hat. Der Versuch zu einer reinlichen Abscheidung muß also erneuert werden. Zur Bestimmung des synoptischen Bestandes sind vor allem die Gleichungen zwischen den drei Synoptikern zu verwerten, während bei Wegsall eines der drei Zeugen besondere Erwägungen über das synoptische Gut nötig sind. Neben dem synoptischen Bestand und den Reden steht aber auch hier bei Marcus und Matthäus eine Sonderquelle, die als zusammenhängendes Ganzes bisher noch nicht erkannt worden ist. Sie will in einer eigenen Untersuchung besprochen sein.

<sup>67)</sup> είς Βηθφαγή (AB) darf bei Marcus nicht gestrichen werden (gegen Cachmann Cischendorf). Freisich in derselben Quelle sind Bethphage und Bethanien unvereindar, da Bethphage diesseits des Olberges, Bethanien jenseits gelegen haben muß.

δεδεμένον, έ $\phi$ ' δν οὐδεὶς ἀνθρώπων [οὔπω κεκάθικεν]. -  $\mathfrak{v}$ . 3 δ κύριος αὐτοῦ χρείαν ἔχει. — D. 8 ἔστρωσαν τὰ Ιμάτια. Sηπορτίςth ist wohl aber auch die marcinische Variante (11, 10a) des marcomatthäischen Hosanna (11, 9. Mt. 21, 9), was noch zu erhärten ist. Daneben scheint Lucas synoptisches Gut wegen der klaren Subjekts= und Ortsbestimmung in Ders 37, ebenso auch in Ders 39f. erhalten zu haben, während D. 38 vielleicht liturgisch bearbeitet ist. Gegenüber Lucas, der somit den spnoptischen Bericht verhältnismäßig wohl am reinsten erhalten hat, stehen nun Sonderstücke bei Matthäus und Marcus, die auf andre Herkunft deuten. Dahin gehört bei Matthäus die Eselin neben dem Süllen (21, 2) und das Schriftwort aus Deuterosacharja (B. [4.] 5); bei ihm und Marcus das Versprechen der Rücksendung (21, 36. Mc. 11, 30), ferner die Zweige auf dem Wege (21, 8b. Mc. 11, 8b), die vor und nach drängenden σχλοι (21, 9a. Mc. 11, 9°: οί προάγοντες καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες ἔκραζον) und die bekannte Hosannaform (21, 9ba. Mc. 11, 9b. 10 &σαννά [τῷ νέῷ Δαυείδ], εὐλογημένος δ έρχόμενος έν δνόματι κυρίου [ώσαννὰ έν τοῖς δψίστοις]). Ebensowenig ist der Abschluß (Mc. 11, 112. Mt. 21, 10 f.) oder die Verfluchung des Seigenbaums (Mt. 21, 18-22. Mc. 11, 12—14. 20—26.) für spnoptisch zu halten, da Lucas keine Parallele hat. Nach Matthäus (21, 12 cf. Cc. 19, 45) erfolgt die Austreibung der Wechster noch am Palmsonntag, was gang natur= gemäß ist. Der Gang nach Bethanien (Mc. 11, 11b), das im Snnopticon nicht erwähnt wird, scheint eine Dariante zu Mc. 11, 19 zu sein und aus der Sonderquelle zu stammen.

Auch die Tempelreinigung (Mt. 21, 12 f. Mc. 11, 15—17. 18 f.  $\mathfrak{L}c.$  19, 45—48) hat [ηπορτίς στυπολίας ([εἰσῆλθεν] εἰς τὸ ἱερόν. — [ἐξέβαλεν] τοὺς πωλοῦντας. — γέγραπται ὁ οἶπός μου οἶπος προσευχῆς [κληθήσεται], ὁμεῖς δὲ . [ποιεῖτε] σπήλαιον ληστῶν. — οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς . [ἐζήτουν ὅπως] αὐτὸν ἀπολέσ[ωσιν]). Doch [cheint mir die weitere Ausmalung des Kramhandels, (Mc. 11, 15 b. Mt. 21, 12 b), die bei Lucas fehlt, aber bei Johannes (2, 15 f.) eine Parallele hat (cf. Joh. 2, 15 f. τῶν πολλυβιστῶν . . . τὰς τραπέζας [ἀν] έστρεψεν. — τοῖς τὰς περιστερὰς πωλοῦ[σιν]), aus anderm Jusammenhang 3u stammen.  $\mathfrak{g}$  Wahrescheinlich gehört diese Darstellung mit Mt. 21, 10 f. 14—16. Mc. 11,  $\mathfrak{g}$  3usammen, wo der erste Besuch Jesu auf dem Tempels

<sup>88)</sup> Spitta, Johannesevangelium S. 73 ff. hat die Unterschiede bemerkt, aber nicht richtig gedeutet. — cf. Spitta, Die spinoptische Grundschrift S. 309 f.

plate aus andrer Quelle berichtet wird, der zufolge Jesus am Abend bes Palmsonntags nach Bethanien geht (Mc. 11, 19. Mt. 21, 17). Mit ber snnoptischen Tempelreinigung hängt innerlich eng bas snnoptische Stück über den Anschlag (Mc. 11, 18. Cc. 19, 47 f. cf. Mt. 21, 15) und die Johannestaufe zusammen (Mt. 21, 23-27. Mc. 11, 27-33. Cc. 20, 1-8); denn die Vollmacht (egovoia), nach der sie Jesus fragen, bezieht sich nicht auf das Wunder am Seigenbaum, das bei Matthäus und Marcus störend dazwischentritt, sondern auf die Gemeinsam spnoptisch ist der breite Ausdruck Tempelizene. Μί. 21, 23 ἐν ποία ἐξουσία ταῦτα ποιεῖς, [ἢ] τίς [ἔδωκεν] . . . τὴν έξουσίαν ταύτην. — Dazu tritt 21, 24 έρωτήσω υμάς [κάγω] λόγον. — Β. 25 τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννον . . . ἐξ οὐρανοῦ ἢ ἐξ ανθοώπων. — D. 27 οὐδὲ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἐν ποία ἐξουσία ταῦτα ποιω. Und mit der Frage nach Jesu Dollmacht steht das Gleichnis vom Weinberg Gottes (Mt. 21, 33-46. Mc. 12, 1-12. Cc. 20, 9-19) in innoptischer Derbindung; benn hier enthüllt Jesus por ber geiftlichen Behörde (Mt. 21, 45. Cc. 20, 19) sein Wesen, indem er sich als den Sohn des Weinbergsherrn bezeichnet, was sie auch gang richtig verstehen. Auch in diesem Stucke sind die snnoptischen Gleichungen zahlreich (Mt. 21, 33 καὶ ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοῖς καὶ ἀπεδήμησεν. — Β. 38 οὖτός ἐστιν ὁ κληρονόμος · [δεῦτε] ἀποκτείνωμεν αὐτόν).

Es folgen die Streitfragen, mit denen Jesus gemäß dem Plane der Obrigkeit irgendwie gefangen werden soll. Über die spnoptische Herkunft der Pharisäerfrage nach dem Insgroschen (Mt. 22, 15—22. Mc. 12, 13—17. Cc. 20, 20—26) und der Sadduzäerfrage nach der Ehe in der Auferstehung (Mt. 22, 23—33. Mc. 12, 18—27. Cc. 20, 27—38) herrscht Einverständnis; die sprachlichen und sachlichen Gleichungen liegen am Tage. Die Frage nach dem großen Gebot (Mt. 22, 34—40. Mc. 12, 28—34. Cc. 20, 39 f. 10, 25—27) aber fehlt bei Cucas an unser Stelle; er bringt sie vielmehr als Rahmenstück zum barmherzigen Samariter (10, 25 ff.). Nun läßt sich nicht leugnen, daß bei Cucas zwischen der Sadduzäerfrage (20, 27—38) und dem Abschluß (20, 39 f.) eine gute Verbindung besteht. Einige Schriftgelehrte stimmen Jesu gegen die Sadduzäer zu (20, 39); "denn sie wagten nicht mehr, ihn weiter zu fragen (V. 40)." 69) Wahrscheinlich

<sup>99)</sup> Subjekt von Cc. 20, 40 könnten die Sadduzäer sein, denen Jesus glänzend pariert hat (Spitta, Grundschrift S. 325), aber auch die Schriftgelehrten, die nicht wagen, sich eine gleiche Schlappe zu holen und deshalb zu einer billigen captatio benevolentiae greisen. Das zweite, durch Marcus (12, 34b) und Matthäus (22, 46b) gestützt, ist doch wohl vorzuziehen.

ist demnach bei Lucas der altsnoptische Zusammenhang erhalten. 70) Auch bei Marcus hören wir (12, 28ª) von der Zustimmung eines Schriftgelehrten (γοαμματεύς) und dem Derstummen der andern (D. 34b). Dazwischen aber ist die Frage vom großen Gebote geset (12, 28b — 34a), die dem erwähnten Schriftgelehrten in den Mund gelegt wird. Doch paßt zu Jesu freundlicher Antwort (D. 34° od μακράν εί ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ) ber Abichluß vom ohnmächtigen Berstummen ber andern nicht gut, unter benen bei Marcus Schriftgelehrte gemeint sind. Daber hat Matthäus diesen snnoptischen Sat (Mc. 12, 34°. Ec. 20, 40) von der Frage vom großen Gebot weggerückt und hinter die Christusfrage gesetzt (22, 46b), wo er nun, alle Streitreden abschließend, gut paßt. Wenn bei Lucas der Abschlußsatz (v. 40) einen guten Zusammenhang nach ruckwärts hat, der bei Marcus und Matthäus durch die Perikope vom großen Gebot gestört erscheint, so darf man fragen, ob nicht bei Marcus und Matthäus diese Perikope (Mc. 12, 28b-34a. Mt. 22, 34-40) aus andrer Quelle in die synoptische Grundschrift eingefügt ist. Lucas hat das Stück in andrer Version und an andrer Stelle (10, 25-28), also vermutlich aus einer andern überlieferung. Daß er es willkürlich versett habe, dafür fehlen alle Gründe.

Die Streitgespräche empfangen ihren höhepunkt in der Christus= frage (Mt. 22, 41-46. Mc. 6, 35-37. Ec. 20, 41-44), die das Verhältnis des Messias zu David zum Inhalt hat. Nach Lucas, der auch hier ursprünglich sein wird, ist die Frage an die γραμματείς gerichtet (20, 41); der Satz vom Christus als Davidssohn gilt als allgemein zugestanden. Marcus muß nach der Gebotsfrage (12, 28-34) eine neue Situation zeichnen, indem Jesus beim Cehren im Tempel die Frage stellt, wobei der Satz, Christus sei Davids Sohn, den γοαμματείς in den Mund gelegt wird (12, 35). Matthäus führt die Pharisaer ein (22, 41), die auf Jesu Frage nach der Herkunft des Messias seinen ja allgemein angenommenen bavidischen Ursprung betonen. Sicherlich muß die Streitfrage zwischen Jesus und Schrift= gelehrten oder Pharifäern gespielt haben, so daß sie anwesend gedacht sind, was bei Marcus nicht deutlich hervortritt. Jedenfalls ist die Perikope trot mancher Unterschiede in den drei Evangelien als snoptisch zu betrachten; das Schriftwort (y. 110, 1), auf das Jesus seinen Schluß aufbaut, ift wie regelmäßig im Spnopticon nach der

<sup>70)</sup> cf. Spitta, Grundschrift S. 325—328.

Septuaginta wiebergegeben. Wenn Marcus mit gutem Rechte die Christusfrage in den Tempel verlegt, so ist der Tempelplat als Szene auch der Rede gegen die Schriftgelehrten zu denken (Mc. 12, 38-40. Ec. 20, 45-47), die von Matthäus (23, 1 ff.) auf innoptischem Grunde (23, 6f. 14) 71) in großartigster Weise ausgestaltet ist, so daß sie erst bei ihm in ihrer entscheidenden Bedeutung gur Geltung kommt. Wenn Marcus und Lucas den synoptischen Bestand wahren, indem sie die schöne Episode vom Scherflein der Witwe als Abschluß der Tempelszene stehen lassen (Mc. 12, 41-44. Cc. 21, 1-4), so ist bei Matthäus ihre Ausscheidung wohlbegründet. Denn da er die Rede gegen die Pharifaer und Schriftgelehrten in allen höhen und Tiefen spielen läßt, so daß sie den Ceser durch und durch erschüttert, so wurde die schlichte Ergahlung bei ihm den Zusammenhang stören. Denn auch im folgenden finden wir bei ihm nur noch die apokalnptische Rede, die mit den eingefügten Gleichnissen den gangen Abschnitt, der die Leidenszeit vorbereitet (cf. 19-25), mächtig abschlieft. Sie ist bei Matthäus (K. 24f.) aus Stucken verschiedener Berkunft gebildet. Es empfiehlt sich, aus dem Zusammenhang die mit Marcus und Lucas parallelen Stücke als spnoptischen Grundbestand herauszuheben, um eine kurze Übersicht zu gewinnen. Spnoptisch ist ber Aufrif bes Gangen, eingeleitet durch das Gespräch über den prächtigen Tempel, der bald zerstört werden soll (Mt. 24, 1 f. 4a. Mc. 13, 1 f. 4ab. Cc. 21, 5-7). Auf die Frage der Jünger, wann das Ende eintritt, folgt die Weissagung von den falschen Messiasbewerbern (Mt. 24, 4-7. Mc. 13, 5-8: πολλοί έλεύσονται έπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες · έγώ εἰμι. — έγερθήσεται έθνος έπ' έθνος και βασιλεία έπι βασιλείαν), und von der Christen= verfolgung (Mt. 24, 9-13. Mc. 13, 9b. 11-13. Ec. 21, 12-19), aus der von Matthäus ein Stück (10, 17-22) entfernt und anderswo eingestellt ist. Dann kommt die Zerstörung Jerusalems mit ihren Schrecken (24, 15-19. Mc. 13, 14-17. Cc. 21, 20-24), die von Lucas weiter ausgeführt werden, und die Zeichen an den himmels= körpern, die der Erscheinung des Menschensohnes unmittelbar voraus= gehen (24, 29, 30b, Mc. 13, 24-26. Cc. 21, 25-28: at δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται. - ὄψονται [τὸν] υίὸν τοῦ ἀνθρώπου έρχόμενον . . . μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλης). Das Gleichnis pom Feigenbaum lehrt auf die Nähe des Endes achten, das noch

<sup>71)</sup> Mt. 23, 14 ist nach M BDLZ al. als jüngerer Einsatz zu streichen.

Jesu Zeitgenossen erleben werden (24, 28—31. Mc. 13, 32—35. Ec. 21, 29—33). Als spnoptisch im Kern darf auch die Schluße mahnung gelten (Ec. 21, [34f.] 36. 37], wenn sie auch frei ausz gestaltet sein mag. (22)

Der Todesanschlag der Behörde (Mt. 26, 1-5. Mc. 14, 1f. Cc. 22, 1f.) wird einen synoptischen Kern haben, obwohl nur wenig vollständige Gleichungen im Wortlaut vorliegen. Fraglich ist aber, ob das Datum des Passa "nach zwei Tagen" (Mt. 26, 2, cf. D. 3. Mc. 14, 1) spnoptisch ist, da Lucas es nicht angibt, und vor allem der bei Lucas gleichfalls fehlende Satz (Mt. 26, 5. Mc. 14, 2). Denn danach will man Jesus keinesfalls während des Sestes töten, während es doch der synoptischen Darstellung zufolge (Mt. 26, 17 ff. Mc. 14, 12 ff. Cc. 22, 7 ff.) nach der Passanacht, also am ersten Seit= tage geschieht. Also hat der fragliche Vers als Rest eines Berichts zu gelten, der wie auch das Johannesevangelium Jesus vor dem Passafeste sterben läft. Mit ihm steht die Salbung in Bethanien in Derbindung; der synoptische Bericht aber schlieft den Derrat Judas (Mt. 26, 14-16. Mc. 14, 10f. Cc. 22, 3-6) an den Todes= anschlag (Mt. 26, 4\*. Mc. 14, 1\*. Lc. 22, 2) direkt an. Synoptisch ist in der Grundlage auch die Abendmahlsfeier selbst (Mt. 26, 17-19. 21 f. 24<sup>ab</sup>. 29. Mc. 14, 12—16. 18 f. 21<sup>ab</sup>. 25. £c. 22, 7—18. 21—23), wobei die Vorstellung herrscht, daß Jesu letztes Mahl eben das Passa gewesen sei (cf. Mt. 26, 17. 18. 19). Bei Lucas geht die Stiftung des Neuen Testaments (D. 15-20) dem Gespräch über den Verräter voraus (V. 21-23). Diese Reihenfolge, die auch Johannes (13, 1 ff.) poraussekt, ist klarer als die umgekehrte bei Matthäus und Marcus; sie mag also altspnoptisch sein. Doch hat Lucas nun einen doppelten Abendmahlsbericht (22, 15-18, cf. 20° | D. 19, 20° db). Die erste Gestalt knüpft an das Passafest an, das Jesus zum letzten Male vor der Vollendungszeit feiert (D. 15 f.). Dies letzte Passa ist Typus der kommenden Erlösung, die mit dem Gottesreiche für das Gottesvolk eintritt. Eine Stiftungsfeier mit Brot und Wein scheint diesem Berichte zu fehlen; denn das Brot wird nicht genannt, und der Wein soll neu im Gottesreiche getrunken werden. 73) Doch nach

<sup>72)</sup> cf. J. Weiß, Die drei Evangelien<sup>3</sup> S. 493. Mener-Weiß, Mc. Cc. <sup>8</sup> S. 611 denkt an die "Cucasquelle" CQ. Spitta, a. G. S. 368 hält Cc. 21, 34—37 für nachträgliche Komposition auf Grund marcomatthäischen Gutes. Doch scheinen mir seine Gründe nicht stichhaltig zu sein.

<sup>73)</sup> Bei Lucas wird "durch diese Verschmelzung des Passas mit dem Abendemahl die Auslassung des Brotes bedingt" (Wellhausen, Marcus S. 123).

D. 20°, bei Paulus fehlend (1. Kor. 11, 23) und ohne syntaktischen Anschluß an V. 20ab, hat Jesus wohl auch im Synopticon von seinem Blut geredet, "das für euch vergossen wird." 74) Zu diesem Bericht haben auch Matthäus (26, 29) und Marcus (14, 25) eine fragmentarische Parallele (cf. Cc. 22, 18); und wenn hier im Anschluk an die Zurustung (Cc. 22, 7 ff.) eine wirkliche Passafeier (Cc. 22, 15) vorausgesetzt ist, so darf dieser Einsetzungsbericht als altspnoptisch gelten. Er spricht vom Abendmahl im kommenden Reich Gottes (Lc. 22, 16. 18. Mt. 26, 29. Mc. 14, 25. cf. 11, 10); noch bei Tisch wird Petri Verleugnung geweissagt (Cc. 22, 31-34). Lucas hat ihn nun durch einen zweiten ergangt (D. 19. 20ab) 75), der mit dem paulinischen (1. Kor. 11, 23-25) nahe verwandt ist, so daß Lucas ihn wohl seinem Meister Paulus verdankt. Er weicht nur wenig von dem bei Matthäus (26, 26-28) und Marcus (14, 22-24) gegebenen hauptbericht ab, stammt also lettlich aus gleicher Wurzel. Don der Passafeier ist darin nicht die Rede, so daß er schwerlich altsnoptisch sein kann. Dagegen mag er in zwei Varianten aus bem Jerusalemer Gemeindebrauch einerseits über Paulus zu Lucas. andrerseits in die Sonderquelle von Matthäus und Marcus gekommen sein. Aus dieser Sonderquelle stammt wohl auch der in die Schüssel (τουβλίου) eingetauchte Bissen (Mt. 26, 23, 24b, 25, Mc, 14, 20, 21c). der hier im Unterschiede von Lucas den Verräter schon por der Einsetzungsfeier bezeichnet, und vor allem der Aufbruch nach dem Ölberge vor dem Gespräch über die Verleugnung (26. 30-32. 35. Mc. 14, 26-28. 31), das Lucas, jedenfalls in altspnoptischer Gestalt. vor den Aufbruch sett (22, 31 ff.).

Im folgenden zeigt Lucas neben der altspnoptischen Grundlage, die er wahrscheinlich treu bewahrt hat, auch Einflüsse aus andern Quellen (22, 24—30.35—38.23, 4—16.27—32.34°.39—43.24, 13ff.). Darum ist von den Abweichungen bei Matthäus und Marcus nicht immer leicht zu sagen, was altspnoptisch ist und was aus ihrer Sonderquelle stammt. Aber mir scheint im Unterschied von der landläusigen Meinung, daß Lucas im allgemeinen den altspnoptischen

<sup>74)</sup> Auch Wellhausen, Mc. S. 122, scheidet τδ έκχυννόμενον δπές πολλῶν [εἰς ἄφεσιν άμαςτιῶν] aus dem Jusammenhang aus. Nur sind die Worte nicht sekundär, sondern altsnnoptisch, so daß auch im Snnopticon vom Sühntod Jesu gesprochen war (gegen J. Weiß, Die drei Evangelien<sup>3</sup> S. 203. 495).

<sup>75)</sup> Blat und Wellhausen haben Cc. 22, 19. 20ab als Fremdkörper erkannt. Doch könnte Lucas selbst ihn aus paulinischer Tradition eingesett haben.

Bericht treuer bewahrt hat als Matthäus und Marcus. Die Gethsemaneszene (Mt. 26, 36-46. Mc. 14, 32-42. Cc. 22, 39-46) ist bei Lucas geschlossen. Er nennt Gethsemane nicht, sondert auch die drei Lieblingsjünger nicht ab. Es erfolgt nur eine Gebets= handlung, bis Jesus zu den Elfen zurückkehrt und gefangen wird (22, 49-53). Dazu stimmt sachlich Mt. 26, 39-41. Mc. 14, 35-38, wo Jesus die Elf guruckläßt, mahrend er selbst allein mit Gott ringt und sie bei der Ruckkehr schlafend findet. Bei der Gefangennahme folgt auch hier wie bei Lucas Judaskuß (Mt. 26, 47°, 49, Mc. 14. 43°. 45: Ἰούδας εξς των δώδεκα), Derwundung des Knechts (Mt. 26. 51. Mc. 14, 47 [πατάξας] τον δούλον του άρχιερέως άφείλεν), Klage Jefu (Mt. 26, 55. 56°. Mc. 14, 48 f.: ως έπὶ ληστὴν [έξήλθατε] μετὰ μαχαιρών και ξύλων). Matthäus und Marcus fügen aber zu diesem synoptischen Grundstock noch andre Zuge, die vielleicht ihrer Sonderquelle zugehören. Danach bittet Jesus Petrus, Jacobus und Johannes, in Gemeinschaft mit ihm zu machen, und bekennt ihnen seine Todes= angst (Mt. 26, 37 f. Mc. 14, 33 f.). Nach dem Gebet (Mt. 26, 42-46. Mc. 14, 39-42) scheint kurz die Gefangennahme zu erfolgen (Mt. 26, 56b. Mc. 14, 50), und die Jünger flieben (Mt. 26, 56. Mc. 14, 49b. 50).

Den folgenden Prozek beschreibt Lucas in enger Berührung mit Johannes so, daß Jesus zunächst ins haus des ungenannten Hohen= priesters gebracht wird (22, 54). Dorthin folgt ihm Petrus (O. 55) und verleugnet ihn dreimal (D. 56-62), während Jesus drin verspottet wird (D. 63-65). In aller Srühe beginnt die Untersuchung por dem Synedrium, in der Jesus die Frage, ob er der Christus (D. 66 el où el d Xquorós) oder der Sohn Gottes sei (D. 70 où oùv et & vids vov Deov), unter Weissagung der Herrlichkeit des Menschensohnes (D. 69) mit eyw eim beantwortet (D. 70). Das wird als vollgiltiges Zeugnis anerkannt (v. 71), so daß er nun, zum Tode verurteilt, zu Pilatus geführt wird (22, 66-23, 1). Mit diesem Berichte deckt sich im wesentlichen Mt. 26, 57 f. 63b (uai anougeθείς . . .). 64-68. Mc. 14, 53 f. 61 b (πάλιν δ ἀρχιερεύς). 62 f. 64. 65. Man vergleiche die synoptischen Ausdrücke Mt. 26, 58 & dè Πέτρος ημολούθει μαπρόθεν. — η. 63 σὰ εἶ δ Χριστός [δ νίὸς τοῦ  $\vartheta \varepsilon o \tilde{v}$ ]; —  $\mathfrak{D}$ . 64 [δψεσ $\vartheta \varepsilon$ ] τον νίον τον άν $\vartheta$ ρώπου κα $\vartheta$ ήμενον έκ δεξιών της δυνάμεως. — D. 68 προφήτευσον. Dak die Verspottung nicht wie bei Lucas vor, sondern hinter dem Christusbekenntnis erfolgt, ift sinngemäß. Die Petrusepisobe mag an den Schluft gestellt sein, um den Prozek nicht zu unterbrechen (Mt. 26, 69-75. Mc. 14, 66-72), wodurch freilich ein zeitliches Hysteron proteron entsteht. Gang einheitlich ist die Verleugnung nicht. Bei Lucas folgen sich Magd (22, 56), ein andrer (D. 58), ein andrer (D. 59); das Ganze schließt mit dem einen hahnenschrei. Bei Marcus folgen sich die Magd (14, 66), die Magd noch einmal (D. 69), die Umstehenden (D. 70); nach der ersten Verleugnung kräht der hahn das erste Mal (D. 68), nach der dritten das zweite Mal (D. 72). Matthäus hat diese Verdopplung etwas verwischt. Mir scheint, daß die erste Frage der Magd (Mc. 14, 67) und der erste hahnenschrei (D. 68) bei Marcus Darianten der nächsten Szene sind (D. 69-72), in der dann Marcus und nach ihm Matthäus (Mt. 26, 71b-75) den lucanischen zweiten und dritten Sall zusammengezogen haben. Darf Lucas als altsnnoptisch gelten, so bildet Marcus 14, 69-72 und Matthäus 26, 71b-75 den synoptischen Parallelbestand (cf. Mt. 26, 75: έμνήσθη δ Πέτρος . . . δτι πρίν άλέκτορα φωνήσαι τρίς άπαρνήση με), während Mc. 14, 66-69. Mt. 26, 69-71a ein Sonderbericht ist. Sondergut bei Marcus und Matthäus ist der Prozek wegen der Tempelzerstörung (Mt. 26, 59-63° [δ δε εσιώπα], Mc. 14, 55-61°), der die Verurteilung zum Tode zur Folge hat. Dieser Prozest scheint tief in der Nacht zu spielen; denn in der grübe nach einer zweiten Sikung wird Jesus nach Ausfertigung des Todesurteils zu Vilatus gebracht (Mt. 27, 1f. Mc. 15, 1). - Auch im Pilatusverhör scheinen beide Berichte aufzutreten. Synoptisch, weil mit Lucas (23, 2-5, 18-25) übereinstimmend, ist jedenfalls Mt. 27, 11. 20-23. 26. Mc. 15, 2.7. 11-15 (26, 11 [έπ] ηρώτησεν αὐτὸν . . . σὸ εἶ δ βασιλεύς τῶν Ἰουδαίων; ... σὸ λέγεις. — του Βαραββᾶν ... σταυρω[θήτω] . . . σταυρω[θήτω]. —  $\mathfrak{D}$ , 26 ἀπέλυσεν . . . τὸν [δὲ]'Ιησοῦν παρέδωκεν). Dagegen Mt. 27, 12-14, Mc, 15, 3-5 beginnt die Anklage vor Pilatus neuerdings. Da Jesus nicht antwortet, will Pilatus ihn nach der Oftersitte freigeben, mahrend sie Barabbas wählen (27, 15-18. [19.] 24f. Mc. 15, 6. 8-10). hier folgt eine Derspottung Christi durch die Soldaten (27, 27-31. Mc. 15, 16-20).

Ju Jesu Tod bringt Lucas die Bilder von der 1. Kreuztragung (23, 26). 2. Frauenklage (D. 27—32). 3. Kreuzigung Jesu und der Schächer (D. 33). 4. Erstes Wort. 5. Kleiderteilung (D. 34). 6. Juschauer, Oberste und Soldaten (D. 35—37). 7. Inschrift (D. 38). 8. Essigtrunk (D. 36). 9. Iweites Wort (D. 39—43). 10. Sinsternis und Tempelvorhang (D. 44 f.). 11. Letztes Wort und Tod (D. 46). 12. Hauptmann und Juschauer (D. 47—49). Die Gleichungen mit

Matthäus und Marcus betreffen die Nummern N. 1 (Mt. 27, 32. Mc. 15, 21). N. 3 (27, 33, 35, 38, Mc, 15, 22, 24, 27). N. 5 (27, 35. Mc. 15, 24). N. 6 (26, 37, Mc. 15, 26). N. 8 (27, 48, Mc. 15, 36a). n. 10-12 (27, 45, 51, 50, 54, mc, 15, 33, 38, 37, 39). Man darf diese Nummern als spnoptisch bezeichnen; nur daß Lucas den Tempel= vorhang vor Jesu Tod gerreiken läkt (22, 45). Der Essigtrunk ift bei Marcus und Matthäus mit dem Schmerzensruf Jesu verbunden, steht aber dort ohne Zusammenhang, mährend Lucas ein klares Bild ergibt. Man wird also die synoptische Solge bei Lucas un treusten erhalten haben. Synoptische Ausdrücke sind Mt. 27, 32 Kvonvasov . . . Σίμωνα. - η, 35 διεμερί[σαντο] τὰ ξμάτια αὐτοῦ βαλ[όντες] κλῆρο[v]. —  $\mathfrak{D}$ . 37 δ βασιλεύς τῶν Ἰουδαίων. —  $\mathfrak{D}$ . 45 σκότος έγένετο . . . ξως ωρας ένάτης. - η, 46 όξος. - η, 50 φωνή μεγάλη. — D. 51 τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη. Dies spnop= tische Gefüge ist aber nicht nur bei Lucas mit andern Elementen durchwachsen, sondern auch bei Matthäus und Marcus, nur beider= seits von perschiedener Art. Bei Marcus, der die Kreuzigung zweimal erzählt (D. 24. 25b), fällt zu Anfang der Wechsel von Präsens  $(\mathfrak{D}, 21)$  dynapsiovsin.  $-\mathfrak{D}, 22$  séponsin.  $-\mathfrak{D}, 24$  stangovsin und διαμερίζονται. — D. 27 σταυρούσιν) und Präteritum auf (D. 23 έδίδουν. - D. 25 ἐσταύρωσαν. - D. 29 ἐβλασφήμουν. - D. 32 ώνείδιζον), der gewif für sich allein nicht entscheidend ist, hier aber wegen des Verhältnisses zu Lucas ins Gewicht fällt. Die prasentischen Sake haben bei Lucas spnoptische Parallelen, die Präterita nicht. Also ergibt sich ein zweiter Kreuzigungsbericht in den Dersen mc. 15, 23. 25b. 29-32. 34-36. 40f. mt. 27, 34. [36.] 39-44. 46-49. [51b-53.] 55f., der an seinem Orte noch zu besprechen ist. Jesu Begräbnis durch Joseph von Arimathia gehört außer

Mc. 15, 44 f. der synoptischen Erzählung an (Mt. 27, 57—60. Mc. 15, 42 f. 46 f. Cc. 23, 50—54). Man vergleiche die Ausdrücke Ἰωσήφ. . . ἀπὸ ἸΑριμαθαίας . . ἡνήσανο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ. — σινδών. Cucas, bei dem der Sabbat mit Sonnenuntergang andricht (23, 54), läßt die Frauen zum Grabe folgen und darauf in der Stadt, noch vor Sabbatanbruch, Spezereien kaufen (V. 55 f.), die sie am Ostermorgen mit zum Grabe bringen (24, 1). Sie sinden den Stein weggewälzt und Jesu Leichnam verschwunden (V. 2f.). Iwei Engel aber belehren sie über Jesu Auferstehung (V. 4—8. cf. 9, 44). Der Schluß ist doppelt; denn das eine Mal sind es Maria Magdalene, Johanna und Maria Jacobi, die den Elsen Botschaft bringen (V. 9),

das andre Mal "die übrigen mit ihnen", die es den Aposteln erzählen (D. 10).76) Die Jünger aber wollen es nicht glauben (D. 11). Der lucanische Bericht auker D. 10f. (cf. Cc. 8, 3) 77) kann als synop= tisch gelten, wie denn D. 7 auf eine spnoptische Weissagung (9, 44) zurückweist. Ihm entspricht bei Matthäus und Marcus, daß die Frauen früh am Oftermorgen zum Grabmal kommen (Mc. 16, 2 cf. cc. 24, 1 τη μιά των σαββάτων. — μνημα), den Stein weggewälzt finden (Mc. 16, 3f. cf. Cc. 24, 2) und von zwei Engeln in weißem Kleide (Cc. 24, 4) ju ihrer Rechten von der Auferstehung unterrichtet werden (Mc. 16, 6b. Mt. 28, 6a: οὐκ ἔστιν ὧδε · ἡγέρθη γάο cf. Cc. 24, 6), worauf sie eilends davonlaufen, es den Jüngern 3u melden (Mc. 16, 8. Mt. 28, 8: [έξ]ελθοῦσαι ἀπὸ τοῦ μνημείου cf. Cc. 24, 9). Doch mit diesem spnoptischen Bericht ist bei Matthäus und Marcus ein andrer verflochten, in dem drei Frauen namhaft gemacht sind als Maria Magdalene, "die andre" Maria d. i. Maria Jacobi und Salome (Mt. 27, 55 f. 61. Mc. 15, 40 f. [44 f.] 47), die sich die Grabstätte merken. Sie haben nicht wie im Synopticon por (Lc. 23, 56), sondern erst nach dem Sabbat (Mc. 16, 1 διαγενομένου τοῦ σαββάτου) Spezereien eingekauft.78) Am Sonntag kommen sie ans Grab, um Jesus zu salben (Mt. 28, 1ª. Mc. 16, 1) - an den Stein denken sie gar nicht. Ein Engel bedeutet fie, den Jungern Jesu unsichtbares Geleit nach Galilaa zu verheißen, wo sie ihn sehen sollen (Mc. 16, 6ac [cf. 15, 47]. 7. Mt. 28, 5a. 6b. 7). Julest erscheint ihnen Jesus selbst mit gleicher Botschaft (Mt. 28, 9f. cf. D. 16-20).

# 3. Das synoptische Verhältnis.

Als synoptische Grundschrift ist in Übersetzung und Besprechung der gemeinsame Bestand angesehen, der die Verwandtschaft zwischen den drei ersten Evangelien begründet. Zu diesem Bestande sind freilich auch mehrere Stücke gerechnet worden, die bei Matthäussehlen und sich nur bei Marcus und Lucas sinden. Die Begründung

<sup>76)</sup> Wellhausen, Cc. S. 137 hält D. 10 für interpoliert.

<sup>&</sup>lt;sup>77</sup>) D. 10 f. hängt nach Schlatter, Die beiden Schwerter S. 23 mit der lucas nischen Sonderquelle zusammen (cf. 8, 3).

<sup>78)</sup> Mt. 24, 1 erklärt sich der Widerspruch von δψέ τῶν σαββάτων mit τῷ ἔπιφωσκούση εἰς μίαν σαββάτων aus der Quellenzweiheit.

dieser Auffassung ist bei der Sonderbesprechung schon öfter angedeutet, ist aber im folgenden noch zusammenhängend zu geben. Umgekehrt sind nun aber große Stücke, die Matthäus und Marcus bringen, aus der spnoptischen Grundschrift ausgeschieden. Freilich pflegt man sie mit geringen Ausnahmen zum Spnopticon zu stellen in der Annahme, Lucas habe sie mit Absicht aus seinem Evangelium wegsgelassen. Daß diese Meinung irrt, wird positiv im zweiten Hauptteil dieser Schrift zu erweisen sein, der ihre Eigenart herausstellen soll. Doch der negative Beweis, daß sie nicht Urbestand des Spnopticons sind, muß schon in der Untersuchung über das spnoptische Derhältnis zur Sprache kommen.

Seit den Anfängen der Evangelienkritik besteht die Frage, ob der snnoptische Bestand einem Urevangelium, sei es mundlicher ober schriftlicher Art, entstammt, oder ob einer der drei Spnoptiker für die beiden andern dergestalt maßgebend murde, daß sie aus seinem Evangelium einen gemeinsamen Stock entnahmen, der nun als synoptisch gilt. Die Annahme eines Urevangeliums, das unsern drei Synoptikern zugrunde liegt, hatte in der Vergangenheit mehr Freunde als gegenwärtig; bennoch wird sie im Rechte sein. Gewöhnlich aber nimmt man eines der drei synoptischen Evangelien als Vorlage der zwei andern. Als Vorlage gilt entweder Matthäus oder Marcus: daß diese beiden aus Lucas geschöpft hätten, nimmt niemand mehr an. Matthäus scheint außer von der altkirchlichen Überlieferung auch durch sein Judenchriftentum als ältester Evangelist empfohlen ju fein; denn unleugbar ist sein Evangelium für Judenchriften in erster Linie bestimmt. So steht er in Baurs Schule als Gewährs= mann der synoptischen Überlieferung da. Aber auch die kirchliche Theologie vertritt noch mehrfach die gleiche Auffassung, voran ihr größter Ereget, Theodor Jahn. Er glaubt auf Grund von Papias und seinen Nachfolgern, daß Matthäus sein Evangelium ursprünglich aramäisch geschrieben habe. Dies Werk sei von Marcus für sein Evangelium ausgezogen worden, wobei der spnoptische Bestand übrig blieb, während die Reden Jesu, die haupteigenart des ersten Evan= geliums, weggelassen wurden. Marcus schrieb griechisch, und sein Buch sei die Vorlage für Lucas geworden. Doch sei später auch Matthäus unter Zuhilfenahme des Marcusevangeliums ins Griechische übersent und in dieser Gestalt der Kirche überliefert worden, während die aramäische Urgestalt zugrunde ging. So habe man es sich zu erklären, daß das jungere Marcusevangelium ein älteres, rauheres

Griechisch zeige als das ältere erste Evangelium. 79) In dieser Aufschlung, der sich Haußleiter und andre angeschlossen haben, hat Jahn sicherlich die altkirchliche Überlieserung geistvoll mit der Erkenntnis zu vereinigen gewußt, daß die griechische Gestalt des Matthäussevangeliums von Marcus abhängt. Es fragt sich aber, ob nicht nur die Textgestalt, sondern nicht auch die Gruppierung der spnoptischen Stücke sowie der Einbau der Sprücke und Reden samt der Umsrahmung bei Matthäus jünger sind als bei Marcus, so daß das zweite Evangelium mit Fleisch und Blut, nicht nur durch sein griechisches Gewand älter ist als Matthäus, geschweige denn Eucas' Werk.

#### a) Matthäus.

Das Matthäusbuch ist nach klarem Plane entworfen, der eine große Energie des ordnenden Denkens verrät. Mit Einleitung und Schluß lassen sich sieben Teile unterscheiden, so daß der hauptstock fünfteilig ist. Dem hauptgebäude der Darstellung ist vorgelagert die Einleitung (c. 1f.), die uns über Jesu Christi Stammbaum (1, 1-17), seine Geburt (D. 18-25), seine Herkunft aus Bethlehem (2, 1-12), Slucht nach Agnpten (2, 13-18), Niederlassung in Nazaret (D. 19-23) Kunde bringt. Alles steht im Lichte der messianischen Weissagung, die sich in Jesus dem Christus erfüllt hat; überall wird Schriftbeweis geführt. Im hauptstock fällt bei Matthäus gegenüber Marcus und Lucas auf, die doch auf Grund gleicher spnoptischer Uberlieferung arbeiten, daß am Schluß von fünf Abschnitten die Sormel gebraucht wird: Nachdem Jesus diese Reden voll= endet hatte (7, 28f. 11, 1. 13, 53. 19, 1. 26, 1), mit nur kleinen Abweichungen im griechischen Wortlaut. Diese Sormel, die hebräisches, nicht aramäisches Gepräge trägt,80) kann nur auf den Evangelisten selbst, nicht auf die Quellen guruckgehen und nur mit Absicht gewählt sein, um den Ceser in die Disposition einzuführen. Und wirklich entspricht die hierdurch angezeigte Sunfteilung dem Inhalt.81) Zuerst hören wir die Botichaft vom himmelreich, die in der Bergpredigt mächtig abschließt (c. 3, 1-7, 29). Es folgen Wunder und Werke Jesu in Galilaa (c. 8, 1-11, 1). Daran schlieft

<sup>79) 3</sup>ahn, Einleitung in das Neue Testament 1 II S. 322 ff.

<sup>80)</sup> Dalman, Worte Jesu I S. 25.

<sup>81)</sup> Eine andre Disposition nach sachlichen Gesichtspunkten gibt Kögel, Das Evangelium des Matthäus 1917.

sich die Auseinandersetzung Christi mit Johannes dem Täufer (c. 11, 2ff.) und den Pharifäern (c. 12) über das Wesen des Messias und seines Reiches, das in Gleichnissen erläutert wird (c. 11, 2-13, 53). Eine neue Periode umfaßt die Reisewege im Umkreis von Kapernaum (c. 13, 54 — c. 18); bei Cafarea Philippi im Christusbekenntnis des Petrus gipfelt das ganze Evangelium (c. 16, 13 ff.), in dem fortan der Leidensgedanke in den Dordergrund Bald nach diesem Wendepunkte wird der Schauplat von Galilaa nach Jerusalem verlegt. Das Ende Jesu rückt in Sicht; das Ende der Dinge steht im ferneren hintergrunde (c. 19.1 - c. 25). Den Abschluß des Buches bildet die Dollendung in Tod und Auferstehung; auch er gipfelt in einer Rede Christi, die als Ziel des Evangeliums den Horizont der Erde zeigt. Außer der Einleitung (c. 1. 2) bringt jeder der folgenden sechs hauptabschnitte 3um Abschluß eine Rede, der erste die Bergpredigt (c. 5-7), der zweite die Senderede (c. 10), der dritte die Gleichnisse (c. 13, 1-52), der vierte die Gemeindesprüche (c. 18), der fünfte die Apokalppse (c. 24f.), der sechste den Missionsbefehl (c. 28, 16-20). Man ersieht daraus, daß die sechs Perioden des Lebens Jesu in den Reden gipfeln, so daß die Offenbarung Christi ihren höchsten Ausdruck in seiner Selbstoffenbarung durch das Wort empfängt. Daß Matthäus sein Werk in die besprochenen sieben Teile, die ihre Krone in den Sprüchen und Reden Jesu empfangen, absichtlich gegliedert hat, beweist die schon erwähnte Abschluftformel am Schlusse der fünf mittleren Abschnitte.

In diesen Rahmen sind bei Matthäus nun auch die synoptischen Stücke eingestellt, die wir bei Marcus und Eucas wiedersinden. Um zu entscheiden, ob sie bei Matthäus oder bei Marcus ihre ursprüngsliche Stelle haben — Lucas ist von Marcus ohne Zweifel abhängig —, müssen wir die matthäischen Eigentümlichkeiten erwägen. Stilistisch fällt hierbei die von Matthäus bevorzugte knappe und gedrungene Sassung mancher Erzählung gegenüber Marcus und Lucas auf. So beim Gichtbrüchigen (Mt. 9, 1 ff.), wo der anschauliche Zug sehlt, daß der Kranke durch das abgedeckte Dach ins Gemach hinabgelassen wird (Mc. 2, 4. Ec. 5, 18 f.). So bei den gadarenischen Besessenen (Mt. 8, 28 ff.), wo die Schilderung auf die Hauptzüge beschränkt ist,

<sup>82)</sup> B. Weiß (Mener-Weiß, Matthäusevangelium 8 S. 177) und J. Weiß denken an Q als Quelle.

während Marcus das Krankheitsbild ausführlich ausmalt (Mc. 5, 3—6 cf. Cc. 8, 29 ff.) und das λεγιών-Motiv vor Matthäus voraushat (Mc. 5, 9f. Cc. 8, 30f.), aber auch die Schlufigene breit ausführt (Mc. 5, 15 ff. Cc. 8, 35 ff.). So bei Jairus Tochter (Mt. 9, 18 ff.), wo die Episode des blutflussigen Weibes mit ein paar Strichen abgetan wird (Mt. 9, 20-23); aber auch bei der Erweckung selbst sind alle Nebenfiguren, Dater, Mutter und die drei Lieblingsjünger, und alle Nebenzüge weggelassen (9, 23-26). Dazu kommt der zusammenfassende Überblick der Heilandstätigkeit (Mt. 12, 15-21), den Matthäus ohne alles Beiwerk bringt (cf. Mc. 3, 7—12 ff. Cc. 6, 17—19), nur daß er ihn nach seiner Art unter Schriftbeweis stellt (Mt. 12, 17 ff.). Man kann nun fragen, ob Matthäus mit diesen gedrängten Darstellungen gegenüber Marcus und Lucas das Ursprüngliche bietet, ober ob er die marcinische Vorlage gekürzt hat. An sich ist beides gleich gut möglich; doch scheint mir der erwähnte Überblick (12, 15 ff.) dafür zu sprechen, daß Matthäus den Marcustert vor sich hatte und hurzte. Denn Jesu Derbot bei Marcus an die unreinen Geister, ihn als Sohn Gottes bekannt zu machen (Mc. 3, 11 f.), klingt ursprüng= licher als das bei Matthäus an die Kranken, ihn als Heiland zu verkündigen (Mt. 12, 15f.), da er doch vor allem Volke handelt. Auch ist der Schriftbeweis eine matthäische Eigenheit, deren Mangel bei Marcus sich besser begreift, wenn Matthäus nicht die Dorlage von Marcus war, sondern den marcinischen Stoff unter bestimmte theologische Gesichtspunkte stellte. Wenn Matthäus die synoptischen Schriftzitate nach der Septuaginta bringt, dagegen seinen besonderen Schriftbeweis frei nach dem Urtert gestaltet (12, 18 ff.), so spricht auch diese Derschiedenheit bafur, daß er im ersten Salle den griechischen Marcustert por sich hatte, im zweiten ihn durch eigenen Schriftbeweis ermeiterte.

Auffallend bei Matthäus gegenüber Marcus und Lucas ist ferner, daß er öfter eine andre Gruppierung der Perikopen zeigt. Er gruppiert gern nach bestimmten Gesichtspunkten, die Jesus als den heiland des Ceibes und der Seele zeigen, wobei wieder Schriftbeweis geführt wird (4, 12—16. 23—25. 8, 16 f. 9, 35 ff. 12, 15—21. 15, 29—31). Besonders deutlich ist die Absicht, Jesus als den Gottesknecht Deuterojesaias zu erweisen, in dessen sich die Dersöhnung Israels erfüllt, so daß in ihm das neue Bundesverhältnis zwischen Gott und Volk Person wird (Jes. 42, 6 Derson wird (Jes. 42, 6. 49, 6

ארר גרים cf. Mt. 4, 15 f. 12, 21); denn der Blick auf das Heiden= driftentum spielt bei Matthäus eine große Rolle. Bekanntlich findet sich in der Urgemeinde Jerusalems diese Dorstellung vom Gottesknecht wieder (Act. 3, 13. 26. 4, 27. 30), nur daß die heidendristliche Frage hier erst allmählich jum Durchbruch gelangt. Jugleich aber ist bei Matthäus Jesus der Schöpfer des messianischen Reiches, dessen Zeichen er dem zweifelnden Täufer mitteilen läft (11, 5). Unter diesen Gesichtspunkt tritt ohne Zweifel die erste Gruppe pon Beilands= wundern, wo die Blinden sehen (9, 27-31), die Cahmen gehen (9, 1 ff.), die Aussätzigen rein werden (8, 1-4), die Tauben hören (9, 32-34), die Toten aufstehen (9, 18 ff.) und den Armen das Evangelium gepredigt wird (9, 35 ff.). Sie werden dem Ceser als Beispiele erzählt, damit er sich bei Jesu Wort vom Anbruch der messianischen Zeit (11, 5) auf sie besinnt. Gerade hierdurch aber wird es wahrscheinlich, daß die matthäische Anordnung gegenüber Marcus sekundar ist. Bei Marcus begegnen diese Wunder wieder, aber zerstreut über das gange Evangelium, mahrend das gusammen= fassende Herrnwort (Mt. 11, 5) von den Zeichen der messianischen Zeit fehlt. Der Blinde tritt bei Jericho auf (Mc. 10, 46 ff.), wo er bei Matthäus mit seinem Doppelganger zum zweiten Male erscheint (Mt. 20, 29-34); der Taube am Schluß der Nordreise in der Dekapolis (Mc. 7, 31 ff.), wo Matthäus zusammenfassend Taube, Cahme, Blinde geheilt werden läßt (15, 29-31); der Aussätzige gang 3u Anfang der galiläischen Predigt (Mc. 1, 40-45 cf. Luc. 5, 12-16) wie bei Matthäus (8, 1-4), nur daß er bei Matthäus durch Einsag der Bergpredigt (c. 5-7) von seinem Zusammenhang mit der galiläischen Wanderpredigt (4, 23 ff.) abgetrennt ist. Die Perikopenreihe vom Seesturm (Mt. 8, 18. 23-27), von den Gadarenern (8, 28-34) und von Jairus (9, 18 ff.), wo die Totenerweckung vorkommt, steht bei Marcus als Erzählungsganzes erst hinter dem Gleichniskapitel (4, [1-34.] 35 ff. 5, 1-20. 21 ff.); und das eschato= logische Stück von der Christenverfolgung, bei Matthäus in die Senderede eingesetzt (10, 17-22), erscheint bei Marcus in Apokalypse an seinem echten Plate (13, 9ff.). hier überall scheint die marcinische Stellung ursprünglich zu sein; benn sie bringt die Wunder nicht unter dem beherrschenden Gesichtspunkt eines herrnwortes wie bei Matthäus, bei dem die Worte das Übergewicht über die Ereignisse haben, sondern je an einem bestimmten Orts= und Zeit=

punkt, wohin sie aus keinem erkenntlichen Grunde nachträglich verstellt sein können. Matthäus läßt gudem noch erkennen, daß seine erste Blindenheilung (9, 27 ff.) ein Widerspiel des Blinden von Jericho ist (20, 29-34), vielleicht verquickt mit der des Blinden von Bethanien bei Marcus (Mc. 8, 22 ff.), woraus sich die Verdopplung des Kranken erklären mag. Daß am Schluß der Nordreise in der Dekapolis auch Caube geheilt wurden, weiß Matthäus gleichfalls (15, 29-31). Auch der Zeitansatz der Aberfahrt aufs Oftufer mit Seesturm, Damonischem und Jairusstück bei Marcus (4, 35 ff.) und Lucas (8, 22ff.) nach der spnoptischen Gleichnisrede (Mc. 4, 1ff. Cc. 8, 4-21) wird richtig sein. Die in der snnoptischen Gleichnisrede ausgedrückte Enttäuschung über die Empfänglichkeit des Volkes deutet auf ein fortgeschrittenes Stadium; die Sahrt nach der heidnischen Dekapolis läßt noch die Absicht erkennen (Mc. 5, 19f.), die Heils= botschaft auch außerhalb Israels zu verkünden, was schwerlich in die Beit der ersten Wirksamkeit gehört. Matthäus hat aber die gange Perikopenreihe vorausgenommen, da nur sie ihm eine Totenerweckung am Schluft bot (9, 18ff.), die er als Beispiel für die messianische Zeit brauchte. Ebenso gut erklärlich ist es, daß er die Perikopenreihe nicht beisammenließ, sondern Seesturm (8, 18. 23 ff.) und Gadarener= szene (8, 28-34) por das Kapernaumstück vom Gichtbrüchigen und das Solgende stellte (9, 1-17), die Jairusszene aber dahinter (9, 18 ff.). Denn da Marcus vor der Kapernaumsgene eine längere Abwesenheit Jesu von seiner Stadt voraussetzt (1, 39-45), so füllt Matthäus diesen Zwischenraum, da er die Predigtreise (Mc. 1, 39 ff.) schon vor der Bergpredigt gebracht hat (4, 23 ff.), durch die Sahrt ans Ostufer aus. Dagegen hängt er das Jairusstück den kapernäischen Szenen vom Gichtbrüchigen, von "Cevis" Berufung, von der Sastenfrage an. Man kann also die Dersetzung der Perikopenreihe aus dem marcinischen Zusammenhang durch Matthäus aus literarischen Grunden wohl begreifen, mahrend das Umgekehrte, daß Marcus die bei Matthäus ursprüngliche Stellung nachträglich geandert hatte, literarisch nicht begreiflich ist.

Besonders deutlich ist das höhere Alter von Marcus gegenüber Matthäus in der Senderede (Mt. 10, 1 ff. Mc. 6, 7 ff. Ec. 9, 1 ff.). Die Auswahl der zwölf Apostel freilich (Mt. 10, 2—4) paßt bei Matthäus vortrefflich in diesen Zusammenhang, da eben die Zwölf als Missionare abgeordnet werden, während bei Marcus (3, 13—19 cf. Ec. 6, 12—16) die Apostelnamen mit dem Auftrage, die Dämonen

ju vertreiben (3, 15), verbunden sind, als Einleitung gu Jesu eignem Kampf gegen das dämonische Reich (3, 20 ff.). Könnte man hier über die Ursprünglichkeit der Stellung des Apostelabschnitts, sei es bei Marcus, sei es bei Matthäus, zweifelhaft sein, so erweist sich in der Senderede selbst Marcus deutlich als eine Quelle für Matthäus. Denn Matthäus flicht in die synoptische Rede (10, 1. 9f. 11. 14 cf. Mc. 6, 7-11) Parallelstücke aus einer zweiten Quelle ein (10, [5-8.] 12f. 15f.), die Marcus nicht verwertet, wohl aber Lucas gesondert neben die spnoptische Quelle (Cc. 9, 1-5) gestellt hat (Cc. 10, [1f.] 3. 4-10. 12). hier ist die Doppelheit der Rede bei Lucas der allersicherste Beweis für zwei Quellen, von denen die eine das Synopticon, die andre die Redequelle ist, die bei Lucas noch getrennt stehen, bei Matthäus aber zu einem Gangen perflochten sind und zwar mit gutem Rechte; denn lettlich nimmt die Aussendung der 3wölf im Spnopticon dieselbe Stelle ein wie die der Siebzig (Cc. 10, 1) in der Redequelle. Wie sollte Marcus darauf verfallen sein, aus dem jetigen Bestand bei Matthäus gerade nur die syn= optischen Derse herauszuschälen, die andern aber willkürlich auszulassen. während bei Lucas die Doppelheit der Quellen noch in die Augen springt? Oder wie sollte Lucas aus der Matthäusrede willkürlich zwei Reden gemacht haben, eine entsprechend der synoptischen bei Marcus, eine zweite aus den übrigen Versen für einen besondren 3weck? Eins ist so unmöglich wie das andre, so daß nur dann ein klares Bild entsteht, wenn Matthäus nach der bei ihm so oft sicht= baren Art aus zwei Quellen ein Ganzes bildete, das auch als Ganzes wirkt. Da Marcus nur die eine dieser Quellen benukt, nämlich das Spnopticon, mährend sich von der Redequelle bei ihm keine sichere Spur zeigt, so hat er eben das Synopticon an Matthäus überliefert, nicht aber von ihm empfangen.

Diesem Bestand könnte nun widersprechen, daß bei Matthäus mehrere Abschnitte sehlen, die bei Marcus und Eucas enthalten sind. Es könnte scheinen, als stehe Matthäus hier auf älterer Stuse der synoptischen Entwicklung, indem Marcus, dem Lucas folgt, dem von Matthäus überlieserten Bestande noch andre Stücke zufügte. In Wirklickeit liegt die Sache anders; nämlich Matthäus hat aus der synoptischen Quelle die betreffenden Stücke absichtlich weggelassen; die Gründe sind aus der Disposition seines Evangeliums zu entnehmen. Von der Predigt in der Synagoge von Kapernaum (Mc. 1, 21—28. Lc. 4, 31—37) hat Matthäus noch eine Spur hinterlassen (7, 29

cf. Mc. 1, 22); nur hat er die Predigt durch das Beispiel der Bergpredigt (c. 5-7) ersett, auf die er nun das berührte Schlufwort (7, 29) bezieht. Heilungen aber bringt Matthäus abgesehen von einem allgemeinen Überblick (4, 23-25) absichtlich erst nach der Bergpredigt, wo er eine Beispielsammlung als Beweis für das anbrechende himmelreich gibt (c. 8-9 cf. 11, 5). Ob die Sigur des innoptischen Dämonischen in dem Doppelgänger des gadarenischen Besessen bei Matthäus angedeutet ist (8, 28 ff.), darf man wenigstens fragen. Ebenso hat Matthäus die snoptische flucht Jesu am Abend eines großen Heilandstages (Mc. 1, 35-38. Cc. 4, 42 f.) weggelassen, weil er sie durch die Überfahrt ans Ostufer (8, 18ff.) ausgedrückt sehen wollte, wo er den έρημος τόπος (Mc. 1, 35) in der Dekapolis suchte (cf. Mc. 8, 4. Mt. 15, 33). Den Abschluß der synoptischen Gleichnisrede (Mc. 4, 21-25. Cc. 8, 16-18) ließ Matthäus weg, weil er aus andern Quellen noch eine Reihe von Gleichnissen herzubrachte (13, 24 ff.). hierbei fand er in einer Quelle einen weiteren Abschluß vor, den er verwertete (Mt. 4, 33 f. Mt. 13, 34 f.), gab aber dem gangen Kapitel außerdem noch einen eigenen Schluß (13, 51 f.). Doch hat er seine Bekanntschaft mit der innoptischen Abschlußformel im Gleichniskapitel noch angedeutet (13, 12. cf. Mc. 4, 25. Cc. 8, 18); das Bild vom Licht unter dem Scheffel aber (Mc. 4, 21 ff. Cc. 8, 16 f.) hat er bereits in der Bergpredigt nach der Redequelle verwertet (5, 15. cf. Cc. 11, 33), konnte es also in der Gleichnisrede missen. Den fremden Wundertäter (Mc. 9, 38f. Cc. 9, 49f.), der bei Marcus recht hart zwischen dem Rangstreit und einer nicht synoptischen Spruch= sammlung (9, 40 ff.) steht, schied Matthäus wohl deshalb aus, weil er die "Kleinen" (18, 6-9. 10. 14) mit den Kindern (18, 1-5) in unmittelbaren Zusammenhang bringen wollte, was freilich dem ursprünglichen Sinne nicht völlig entspricht, aber für das Gedächtnis ein Stütpunkt ift. Der Groschen der Witwe endlich (Mc. 12, 41-44. Sc. 21, 1-4) ist bei Matthäus wohl darum unter den Tisch gefallen, weil zwischen der großen Pharifäerrede (c. 23) und der Apokalnpie (c. 24) die schlichte Erzählung in ihrer Wirkung beeinträchtigt worden wäre; alles in den Reden Jesu drängte jett der Entscheidung zu. Man kann also ohne Künstelei verständlich machen, warum Matthäus diese synoptischen Stücke wegließ. Der Jusammen= hang seiner Darstellung wurde dadurch nicht gestört, sondern eher gefördert.

#### b) Marcus.

Ist Matthäus das Vorbild von Marcus, so läft sich die Auswahl und Gruppierung der spnoptischen Stücke bei Marcus nicht vollständig erklären. Auch fragt man dann umsonst, woher Marcus seine bei Matthäus fehlenden Sonderstücke hat. Ist Matthäus dagegen von Marcus abhängig, so läft sich die matthäische Behand= lung des spnoptischen Stoffes wohl begreiflich machen. Wo es ihm aut scheint, schaltet er aus seiner Vorlage das ausschmückende Beiwerk aus und beschränkt sie auf die hauptsache, wobei er den Schriftbeweis liebt. Oder er gruppiert nach bestimmten Gesichts= punkten, wie er den Anbruch der messianischen Zeit (11.5) durch die Beilandswunder verbildlicht (c. 8f.). Ober er verschmilzt marcinischen Stoff mit solchem aus der Redequelle wie bei der Senderede (c. 10): oder er unterdrückt einige synoptische Perikopen seiner Disposition zuliebe. Er verfährt überall wie ein Meister, der seinen Stoff völlig beherrscht; und überall gibt er den Reden das hauptgewicht. Freilich beweist Matthäus oft eine besondre Kenntnis der Dinge gegenüber Marcus, die den Ausdruck und die Anschauung des zweiten Evangeliums gurechtstellt. Dabin gehört die Bezeichnung des berufenen Zöllners als Matthäus (9, 9), wo Marcus von Levi Alphäi spricht (2, 14); dahin die Einführung der Mutter der Zebedaiden als der Bittstellerin anstatt ihrer Söhne (20, 20) sowie das Wissen, daß Salome unter dem Kreuz (Mc. 15, 40. 16, 1) eben die Mutter der Zebedaiden ist (Mt. 27, 56): dabin der Ersak von Marcus' Gergesenern (5, 1) durch die Gadarener (8, 28) oder des dunkeln Dalmanutha (Mc. 8, 10) durch Magadan (Mt. 15, 39), also Magdala bedeutenoste Ortschaft in der Gennesarebene. Auch die Tempelreinigung am Palmsonntag (Mt. 21, 12f.) und die Verlegung der Perikope des Seigenbaums auf einen einzigen Tag (21, 18-22) gegenüber Marcus verrät echte Überlieferung. Dazu kommt in Rede und Ausdruck genug Altertümliches, das Matthäus vor Marcus poraus hat. Wer möchte an der Echtheit des wiederholten Bußrufes ameifeln: Μετανοείτε ήγγικεν γάο ή βασιλεία των οὐοανων (Mt. 3, 2. 4, 17. cf. 10, 7)? Der matthäische Ausdruck βασιλεία των οὐοανῶν wird immer altertümlicher, dem jüdischen Geiste verwandter klingen als βασιλεία τοῦ θεοῦ, das von Marcus und Cucas aus= schließlich gebraucht wird; die verbreitete Annahme, daß Matthäus die Baoileia rov odoavor Jesu nachträglich in den Mund gelegt

habe 83), ist und bleibt gezwungen und künstlich. Doch folgt aus diesen Vorzügen keineswegs, daß das Matthäusbuch älter ist als das zweite Evangelium; sondern es genügt anzunehmen, daß das Marcusbuch in Verbindung mit anderen Quellen unter den Händen eines den Stoff völlig beherrschenden Geistes vielsach neu gestaltet wurde. Man schiebt heute die Frage zu schnell beiseite, ob Matthäus nicht doch selbst ein Augenzeuge war, der zwar sein Evangelienbuch mit hilfe des Marcusevangeliums und der Redesammlung (Q) schuf, aber

sich sein eignes Urteil vorbehielt.

Darf Marcus als ein hauptgewährsmann für Matthäus gelten, so fragt es sich, ob das Marcusevangelium selbst aus einem Gusse ist oder selbst auch Sugen und Nahte erkennen läft, die auf altere Vorlagen hindeuten. Als Ganges betrachtet, erweist es sich als übersichtliches Werk von bewußter Anordnung. Wir können brei Hauptkreise unterscheiden, den galiläischen Kreis (c. 1-6), den Kreis der Wanderungen (c. 7—10) und den Jerusalemer Kreis (c. 11-15).84) Nach einer kurzen Einleitung, die Jesus in den Kreis Johannes des Täufers stellt (1, 1-13), öffnet sich der Schauplat bei Kapernaum, wo die ersten Junger berufen, die ersten Wunder getan werden (1, 14-38), erweitert sich aber auf Galiläa (1, 39-45). Die Rückkehr nach Kapernaum (2, 1 ff.) bringt die ersten Konflikte, die an fünf Beispielen veranschaulicht werden (2, 1-3, 6) 85), aber auch eine breite Wirksamkeit im Volke, das aus der gangen Umgegend bis nach Tyrus und Sidon gusammenströmt (3, 7-12).86) Auf diesen ersten Abschnitt folgt ein neuer Anfang mit der Jüngerwahl (3, 13-19), in der gegenüber der Derwandtichaft und Volksgenossenschaft eine besondre Gemeinschaft begründet wird (3, 20-35). Am See predigt Jesus in Gleichnissen vom Gottesreich, aus benen wir seine Predigtweise erkennen sollen (4, 1-34). Nach einer Szene im heidnischen Gebiete der Dekapolis, die aber keine größere Wirksamkeit eröffnet, kront Jesus seine Wunder in Kapernaum durch die Erweckung von Jairus Tochter (4, 35 ff. c. 5, 1-43). Ausflüge nach Nazaret und Umgegend

<sup>88)</sup> cf. Holhmann, Neutestamentliche Theologie<sup>1</sup> I, 191 f. — J. Weiß, Predigt Jesu vom Reiche Gottes S. 9, wogegen Dalman, Worte Jesu S. 77.

<sup>84)</sup> Wellhausen, Einleitung S. 45 teilt in c. 1—5. 6—10. 11—16.

<sup>85)</sup> Weizsäcker, Untersuchungen zur evangelischen Geschichte S. 112. J. Weiß, Das älteste Evangelium S. 89.

<sup>86)</sup> c. 3, 7—12 ist kein Anfang, sondern ein Abschluß.

Marcus. 71

(6, 1-6), Aussendung der Jüngerpaare (6, 7-13) und Abertritt in das Gebiet des Philippus (6, 14ff.), wo die Speisung der Fünftausend erfolgt, bereiten den Kreis der Wanderungen vor. Er nimmt seinen Ausgang wieder in Kapernaum oder nabe bei, wo Jesus mit den Gegnern aus Jerusalem zusammenstößt (7, 1-23), um darauf nordwarts in tyrisch-sidonisches Gebiet zu gehen und am Ostufer des Sees die Dekapolis von neuem aufzusuchen (7, 24-37). Nach dem Anschein spielt am Oftufer auch die zweite Speisung (8, 1 ff.), die Zeichenforderung der Pharifäer (8, 11-21) und die Blindenheilung (8, 22-26), freilich in Wirklichkeit liegen die Schaupläte hier wohl verstreut. Eine zweite Nordreise führt nach Casarea Philippi, wo Petrus Messiasbekenntnis, der höhepunkt des gangen Evangeliums, und Jesu erste Leidensverkündigung erfolgt (8, 27-9, 1). Die Verklärung (9, 2-13) und der epileptische Knabe (9, 14-32) leiten neue Leidensweissagungen ein. Die Reise endet wieder in Kaper= naum (9, 33), wo wir uns die Jüngerlehre vorgetragen denken mussen, die den Abschluß der galiläischen Wirksamkeit Jesu bildet (9, 33 ff.). Don Kapernaum aus erfolgt dann der Aufbruch zur Reise nach Jerusalem, die von mehreren Begebenheiten belebt ist (c. 10). Dem eindrucksvollen Einzug in die Hauptstadt (11, 1 ff.) folgen die Tage des Kampfes und Leidens, die im Kreuzestode gipfeln, dem die Auferstehung nachfolgt (c. 11-16). hier gehen Matthäus und Lucas dem Evangelisten treu zur Seite, wenn auch mit reicherer Ausgestaltung der Einzelheiten. Der Schluß des zweiten Evangeliums ist bekanntlich abgebrochen.

Sicherlich sollen die drei Hauptkreise bei Marcus nicht nur in räumlicher, sondern auch in zeitlicher Abfolge stehen, so daß Anfang, Höhepunkt und Abschluß des Wirkens Jesu damit zusammenfallen, und diese zeitliche Abfolge darf im ganzen als geschichtlich gelten. Doch innerhalb der einzelnen Kreise bekommen wir öfter keinen zeitlichen, sondern einen sachlichen Sortschritt, wodurch die Chronologie der Geschichte Jesu so schwer erkennbar wird. Weizsäcker und J. Weiß haben auf die absichtliche Gruppierung der fünf Streitsragen gleich zu Ansang des Evangeliums hingewiesen (2, 1—3, 6), in denen schwerlich lauter Punkte aus der Ansangszeit bezeichnet sind. Denn hier entwickelt sich schwell der unerbittliche Gegensatz zu den Schristzgelehrten (2, 6. 16) und Pharisäern (2, [16.] 18. 24. 3, 2), in den auch die Herodianer mit hineingezogen werden (3, 6). Dieser Gegensatz wird alsbald zur Lebensgesahr für Jesus (3, 6), und doch merkt

man beim Überblick über seine heilandswirksamkeit (3, 7-12) und bei der Missionsbotschaft an die zwölf Junger (3, 13ff.) nichts von dieser Cebensgefahr. Erst zu Anfang des zweiten hauptteils tritt ber Gegensat, von den Jerusalemern geschürt, in gefährlicher Sorm wieder auf (7, 1 ff.) und veranlaßt Jesus zum Verlassen des galiläischen Gebietes, hier geschichtlich bestens begründet. Man wird also zustimmen mussen, daß der Gegensatz in den fünf Streitfragen (2, 1 ff.) das Programm des Evangeliums ausspricht, ohne daß man hier auf strenge Zeitfolge schlieken darf. Wer will auch sagen, gu welchem Zeitpunkte die Aberfahrt in die Dekapolis mit den folgenden Szenen erfolgte (4, 35-5, 43), in der doch die Absicht, die Heils= botschaft ins heidnische Cand zu tragen, unverkennbar ist (5, 19f.)? Matthäus konnte die zwei Perikopengruppen, nämlich die Streit= fragen und die Aberfahrt mit ihrer Solge ruhig durcheinanderstellen, ohne einen dronologischen Sortschritt zu gerreißen. Auch im zweiten hauptkreise bekommt man kein streng geordnetes Zeitbild. Wie verhält sich die erste Nordreise in tyrisches Cand (7, 24 ff.) zur zweiten nach Cafarea Philippi (8, 27 ff.), wie zwischen beiden die zweite Speisung (8, 1 ff.) und die Zeichenfrage der Pharisaer (8, 11 ff.)? Besser wird hier freilich die Lage, wenn man als nicht spnoptisch alle Stücke ausscheidet, die Lucas nicht bringt (Mc. 7, 1-8, 26. 9, 9-13. 41 ff.). Doch was übrig bleibt, macht durch die dreimalige synoptische Leidensweissagung (8, 31 f. 9, 30-32. 10, 32c-34), der auch der Leidensweg der Junger entspricht (8, 34 ff.), wieder mehr ben Eindruck von sachlicher als den von zeitlicher Gruppierung, auch wenn der Zeitrahmen sich bequem um die Bilder fügt. Selbst der dritte hauptkreis, der die Leidenswoche umschließt, ist nicht ausschließlich zeitlich geordnet. Denn wenn auch die Johannesfrage (11. 27 ff.) zeitlich an die Tempelreinigung anknüpft, so stehen doch Weingartner (12, 1 ff.), Jinsgroschen (12, 13 ff.), Auferstehungsfrage (12. 18-27) und Christusfrage (12, 35 ff.), um alles Nichtlucanische als unsnnoptisch auszuscheiden, viel mehr in sachlichem als zeitlichem Zusammenhang, da überall die messianische Frage im Vordergrund steht. Räumlich gehören alle Perikopen nach Jerusalem; zeitlich stehen alle unter dem Gesichtspunkte der Katastrophe Christi; doch diefer zeitliche Gesichtspunkt fällt mit dem sachlichen gusammen.

Innerhalb der drei Hauptkreise wird also bei Marcus die zeitzliche Anordnung von der sachlichen überwogen. Im Mittelpunktsteht Jesus der Christ als der Bringer des Gottesreiches. In der

Marcus. 73

Taufe als Sohn Gottes offenbart, verhüllt er sein innerstes Wesen im ersten hauptkreise noch, vielmehr legt er den Con auf sein Evangelium, die frobe Botschaft vom Reiche, das in Gleichnissen veranschaulicht wird (c. 4), dessen Macht die dämonischen Gewalten bekämpft und niederwirft (1, 12 f. 24 ff. 3, 11, 22 ff. 5, 7). Gottes= reich und Dämonenreich stehen in strengstem Gegensatz (3, 22 ff.). Der zweite hauptkreis führt in Petrus jum Durchbruch der Chriftus= erkenntnis (8, 27 ff.), aber das Christusbild wird alsbald anstatt der herrlichkeitszüge mit Leidenszügen ausgestattet; die Nachfolge Christi ist mit Ceiden verbunden. So bereitet sich der dritte hauptkreis vor, der uns die Unterwerfung Jesu Christi unter das Todesleiden por Augen führt, die nach den vorbereitenden Ausführungen als eine göttliche Notwendigkeit erkannt sein will. Doch vollendet sich das Christusbild nicht im Tode, sondern in der Auferstehung (16. 6). So steckt das Marcusevangelium voller Theologie; es will mehr geben als ein "Ceben Jesu", das ja in Wirklichkeit gar nicht darin geschildert wird. Es gibt ebenso wie Matthäus und Lucas ein Glaubensbild von Christus, das durch den Glauben des Erzählers hindurchgegangen ift. Es steht auch nicht in Gegensatz zu Johannes; sondern die Verwandtschaft mit johanneischen Gedanken ist neuerdings wieder mehr und mehr anerkannt. Nur fragt es sich, ob die Gleichung, daß Johanneisches und Ungeschichtliches dasselbe sei, zu Recht besteht, ob nicht vielmehr dem Christusbilde der "johanneische" Charakter immanent ist, so daß jedes geschichtlich treue Christusbild in seiner Weise "johanneisch" sein muß. Bei Marcus wollen jeden= falls die Begriffe des Gottessohnes, des Gottesreiches, des Glaubens durchaus im Dollsinn genommen sein, d. h. johanneisch verstanden werden. Der Davidssohn (12, 35 ff.) ist der Gottessohn; der Menschensohn ist der Gottessohn (2, 10. 14, 63 ff.); in Jesus steht Davidssohn, Menschensohn, Gottessohn im absoluten Sinne vor ihren Augen. Jesus wird nicht zum Gottessohn, sondern er ist es von Anfang an, gerade wie bei Johannes, nur daß dieser seine Wurzeln in die Ewigkeit binein verfolgt. Jesus entwickelt sich nicht, sondern ist von Anfang an fertig als der heilige Gottes (1, 24), womit sein überirdisches Wesen ausgedrückt ist. Das Messiasgeheimnis ist das Gottessohngeheimnis im überdavidischen (12, 35 ff.), übermenschlichen Sinn (14, 63 ff.). Seine Paradoxie liegt darin, daß der Messias leiden muß, um vollendet zu werden. Der Zusammenhang mit dem Bilde des deuterojesaianischen Gottesknechts, den Matthäus und die

Jerusalemer Urgemeinde so stark betont, ist auch bei Marcus implicite anerkannt.

Wie Matthäus eine scharf umrissene Schriftstellernatur ist, von starker Anschauungs= und Willenskraft, von ungewöhnlichem Talente, gegebenen Stoff zu formen und zu gruppieren, so will auch Marcus als Charakter gewertet sein, der seinem Evangelium ein besonderes Gepräge gegeben hat. Nichts ist verkehrter, als die Evangelisten gu Abschreibern und Kompilatoren zu machen, mogen sie auch manche Quellen benütt haben. Sondern stets muß ihr persönlicher Anteil an ihrem Werke mitgewertet werden, in dem neben besondern Kenntnissen und besondrer Auffassung ein besondrer Glaube enthalten ist. Unzweifelhaft ist es Marcus gelungen, seinem Evangelium ein persönliches Gepräge zu geben; die Neigung zu lebhafter, starker Schilderung ist in seinem gangen Buche von Anfang bis gu Ende erkennbar; er ist viel mehr ein Schilderer (cf. 7, 1 ff. 9, 20 ff.) als ein Erzähler. So liebt er auch affektvolle Partikeln wie εὐθέως und εύθύς, zusammen 41 mal gegen 18 mal bei Matthäus und 7 mal bei Lucas, desgleichen affektvolle Adverbia wie ennegloows (14, 31) und ύπερπερισσώς (7, 37), auch ein Wort wie μάστιξ, 3 mal gegen 1 mal bei Lucas, gehört hierher. Dasselbe zeigt sich beim Verbum; denn Marcus ist auch hier reich an affektvollen Wörtern wie άδημονείν (14, 33), άναθεματίζειν (14, 71), θαμβείσθαι (3 mal, nicht bei Mt. Cc.). ἐκθαμβεῖσθαι (4 mal. nicht bei Mt. Cc.). ἐκθαυμάζειν (12, 17; nicht bei Mt. Cc.), περιβλέπεσθαι (6 mal, nicht bei Mt. Cc.), στενάζειν (7, 34, nicht bei Mt. Cc.) und αναστενάζειν (8, 12, nicht bei Mt. Cc.). Drastisch wirkt auch das Praesens historicum bei ihm. besonders bei έρχεται, έρχονται, was 24 mal bei ihm sich findet gegen 3 mal bei Matthäus und 1 mal bei Lucas. Diel beachtet ist seine Wiedergabe aramäischer Ausdrücke wie Boavnoyés (3, 17),  $\dot{\alpha}\beta\beta\tilde{\alpha}$  (14, 36),  $\dot{\delta}\alpha\beta\beta\epsilon i$ ,  $\dot{\delta}\alpha\beta\beta$ ovvel (10, 51),  $\kappa$ 00 $\beta\tilde{\alpha}\nu$  (7, 11),  $\kappa$ 11 $\lambda$ 10 $\lambda$ 2 κούμ[ι] (5, 41), έφφαθά (7, 34), έλωὶ έλωὶ, λεμὰ σεβαχθανεί (15, 34), die der Veranschaulichung von Jesu Mundart dient und uns einige Goldstücke aus seinem Munde in ursprünglichem Gepräge erhalten hat.87) Unter den theologischen Begriffen ist charakteristisch schon das eine Wort εδαγγέλιον, das seinem Buche als Überschrift voransteht (1, 1) und nicht nur auf Grund einer mit Matthäus gemeinsamen Quelle erscheint (1, 14 f. | Mt. 4, 17, - 13, 10 |

<sup>87)</sup> cf. Wellhausen, Einleitung in die drei Evangelien S. 53 A. 1.

Mt. 24, 14. — 14, 9 | Mt. 26, 13), sondern in der Sormel Evenev τοῦ εὐαγγελίου (8, 35. 10, 29) eigne Zutat des Verfassers sein wird. Auch der Ausdruck διδαχή für Jesu Botschaft (Mc. 1, 22, 27, 11, 18. 12, 38) gehört hierher 88), den Marcus im gangen 5 mal gegen 3 mal bei Matthäus und 1 mal bei Lucas bringt. Dem entspricht seine Dorliebe für den Begriff ovregreer "disputieren", der bei ihm 6 mal gegen 2 mal bei Lucas begegnet, während er bei Matthäus fehlt. Ein sehr wichtiger Begriff ist ihm das Damonenreich, vertreten durch die πνεύματα απάθαρτα, 11 mal vorkommend gegen 2 mal bei Matthäus und 6 mal bei Lucas. Dies Reich soll durch Jesus nieder= gebrochen werden; in Jesus ist das πνεθμα άγιον verkörpert (1, 8, 10, 3, 29), dessen Safterung Tobsunde ist; der Beilige Geift ift die neue Gotteskraft, in der die unreinen Geister überwunden werden. Das Gottesreich, das den ältesten Inhalt des Evangeliums ausmacht (1, 14f. 3, 22 ff.), soll nicht nur Ifrael umfassen - der Begriff 'Ισραήλ kommt bei Marcus im Unterschiede von Matthäus nur in zwei Zitaten vor —, sondern in der ganzen Welt soll das εδαγγέλιον verkündet werden (13, 10. 14, 9). Die hervorhebung der Allmacht des niorevein bei Marcus (9, 23. 11, 22 ff.), worin die Erlösung liegt (cf. 16, 15f.), die nicht nur Juden, sondern auch heiden gilt (7, 27 [πρῶτον], 29), gemahnt an den paulinischen Grundgedanken pon der δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν πάντι τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίφ τε ποῶτον καὶ Ελληνι (Rom. 1, 16). Wenn Marcus in der Um= gebung des gewaltigen Apostels lebte, so versteht man leicht, daß unter seinem Einfluß die universalen Grundgedanken Christi in ihm Nachdruck und Leben gewannen. Sein Buch ist doch mehr als Matthäus und auch als Lucas das Evangelium der Heidenchriften. Dürer hat recht, auf seinem Apostelbilde den sanguinischen, temperamentvollen Marcus mit Paulus zusammenzustellen.

So darf das zweite Evangelium als das Gesamtwerk eines Schriftstellers gelten. Freilich hat man nun von unserm Buche ein Urmarcusduch unterscheiden wollen. Nicht unser zweites Evangelium, sondern seine Urgestalt gehe auf Marcus zurück; sie sei aber später bearbeitet und ergänzt worden. Sowohl Umprägungen alter Stücke als neue Einsäte seien zu verzeichnen. Weizsäcker, Johannes Weiß, Wellhausen, und andre haben diese Fragen behandelt, am willkürslichsten Wendling 89), bei dem wir eine dreisache Schichtung im

<sup>88)</sup> cf. Hawkins, Horae Synopticae 1 S. 10.

<sup>89)</sup> Wendling, Entstehung des Marcusevangeliums 1908.

Marcusevangelium angenommen finden. Ich glaube nicht, daß man auf dem Wege der Ergänzungshppothese in unserm Salle vorwärts= kommt; die verschiedenen Cosungsversuche zeigen trot einiger gemeinsamer Punkte zu viele Verschiedenheiten, als daß sie Zutrauen erweckten. Freilich muß anerkannt werden, daß das Marcusbuch wirklich Sugen und Nähte zeigt, die auf Elemente verschiedener herkunft hinweisen. Besonders im mittleren hauptteil findet sich eine Reihenfolge von Ergählungen, die kein klares Gesamtbild ergibt, das doch bei einem ursprünglichen Entwurf gefordert werden müßte. Wir finden bekanntlich bei Marcus und Matthäus zwei Speisungen vor, eine von fünftausend (Mc. 6, 31-44. Mt. 14, 13-21) und eine von viertausend Ceuten (Mc. 8, 1-10. Mt. 15, 32 ff.). Beide Speisungen finden am Oftufer des Sees statt, nabe dem Strande; denn das Boot ist zuhanden (Mc. 6, 45. 8, 10), obwohl der Anschein entsteht, als sei die erste Speisung unter Juden, die zweite unter heiden der Dekapolis geschehen (Mc. 7, 31). Beiden Speisungen folgt jett eine überfahrt ans Westufer (Mc. 6, 45 ff. Mt. 14, 22 ff. -Mc. 8, 10. Mt. 15, 39); daran schließt sich jedesmal ein Zusammenstoß mit den Pharifäern (Mc. 7, 1 ff. 8, 11 ff. Mt. 15, 1 ff. 16, 1 ff.). Sehr unklar ist eine weitere Aberfahrt, die nach dem textus receptus bei Marcus wieder ans Oftufer in die Gegend von Bethsaida (8, 22) unternommen wird (Mc. 8, 14-21. Mt. 16, 5-12). Auf diese zwei Ereignisgruppen folgt nun jedes Mal bei Marcus (Mc. 7, 21 ff. 8, 27 ff.) und Matthäus (15, 21 ff. 16, 13 ff.) eine Nordreise Jesu, die freilich das erste Mal ihren Ausgang vom Westufer nimmt, das zweite Mal vom Ostufer aus. Am Schluß der ersten Nordreise bringt Marcus die Heilung des Taubstummen (7, 31 ff.), am Anfang der zweiten die des Blinden (8, 22ff.). Matthäus hat jene verall= gemeinert (15, 29 ff.), diese weggelassen; doch mahrscheinlich sind beide von ihm früher verwertet (9, 27 ff. 32 ff.). Wie die Doppelheit der Gruppen Derdacht erweckt, so ergibt der entstehende Zusammenhang kein klares Bild; formal wie inhaltlich bleiben wir unbefriedigt. Es fragt sich also, ob der altspnoptische Jusammenhang hier nicht zerstört ift. Weniger empfindlich, aber doch bemerkbar sind andre Störungen, die der Jusammenhang erlitten hat. Was soll bei Marcus der Dämonenstreit (3, 22-30), den die Schriftgelehrten anfachen (3, 22), mitten im dichtgedrängten Predigthause, in das nicht einmal die nächsten Verwandten Einlaß finden können (3, 20f. 31 ff.)? Wie verhält sich die allgemeine Verständnislosigkeit des Volkes gegenüber

ben Gleichnissen (Mc. 4, 11 f. Mt. 13, 13 ff. Cc. 8, 10) ju bem Mage des Verständnisses, das ihm Jesus gleich darauf zutraut (Mc. 4, 33f. Mt. 13, 34f.)? Warum erregt die Frage der Totenauferstehung erstmalig nach der Verklärung die Aufmerksamkeit der Jünger (Mc. 9, 9 ff. Mt. 17, 9 ff.), nachdem Jesus im spnoptischen Text doch schon vorher davon gesprochen hat (Mc. 8, 31. Mt. 16, 21. Cc. 9, 22)? Wie verhalten sich in der Apokalppse die falschen Christi, die nach der großen Blivis kommen sollen (Mc. 13, 21 ff. Mt. 24, 23 ff.), ju denen, die gleich zu Anfang unter Christi Namen auftreten (Mc. 13, 6. Mt. 24, 5. Cc. 21, 8)? Man kann die Reihe dieser Fragen noch fortsetzen, wenngleich die Widersprüche nicht überall gleich deutlich sind. Was nun aber entscheidend ins Gewicht fällt, ist der Umstand, daß Lucas, dessen Abhängigkeit vom synoptischen Grundrif doch allenthalben klar gutage liegt, keine der störenden Einschaltungen aufweist, die sich bei Marcus und Matthäus innerhalb des synoptischen Textes so zahlreich finden. Mit wenigen Ausnahmen, unter denen Reuß 90) und Spitta 91) zu nennen sind, deutet man freilich den Wegfall der betreffenden Perikopen bei Lucas auf Absicht dieses Schriftstellers. Doch viel wahrscheinlicher ist es, daß er die betreffenden Abschnitte überhaupt nicht kannte. Dann ergibt sich aber die Aufgabe, das Verhältnis zwischen Urmarcus und Marcus auf dem Wege der Quellenscheidung zu bestimmen.

## c) Lucas.

Im Unterschiede von Marcus hat Cucas neben der synoptischen Grundschrift auch die Redequelle verwertet, die auch von Matthäus verarbeitet ist. In diesem Punkte besteht also eine Verwandtschaft zwischen Matthäus und Cucas, die ja oft genug behandelt ist. Die Frage des genaueren Verhältnisses der Redestücke bei Matthäus und Cucas zueinander ist nicht dieses Orts. Sie wird aber angesichts der Vollkommenheit der matthäischen Gruppierung in der Richtung gelöst werden müssen, daß Cucas die Redequelle in älterer, unvollkommener Gestalt benützte, deren Grundriß ja bei Matthäus wie bei Cucas noch durchschimmert; 92) dem dritten Evangelisten sehlte der Mut, aus dem Steinbruch der alten Sammlung die Blöcke zu einem architektonisch so gelungenen Bau aufzurichten, wie Matthäus ihn zuwege

<sup>90)</sup> Reuß, Geschichte der heiligen Schriften Meuen Testaments 4 S. 180.

<sup>91)</sup> Spitta, Die synoptische Grundschrift.

<sup>92)</sup> cf. harnack, Spruche und Reden Jesu S. 121 ff.

brachte. Auch sonst noch hat sich Lucas mancher Quellen für sein Evangelium bedient. Auf erzählendem Gebiete kommt eine Gruppe von Stücken in Betracht, die Bernhard Weiß als Lucasquelle bezeichnet und ausführlich untersucht hat; sie weist viele Berührungen mit dem johanneischen Vorstellungskreise auf, dem sie wohl ihren Ursprung verdankt. 93) Rednerisch sinden wir bei Lucas eine Reihe von Beispielerzählungen oder Gleichnissen, die in der großen Einschaltung des dritten Evangeliums verwertet sind. Uns aber gehen alle diese Quellen, und welche sonst noch bei ihm sließen mögen, hier nichts an, sondern nur sein Verhältnis zur synoptischen Grundschrift.

Auch Lucas kennt eine spnoptische Grundschrift, die seinem Evangelium das Gerüst gibt, wenn man von der großen Einschaltung absieht (Cc. 9, 51-18, 14). Allerdings fragt es sich, ob bei Lucas dieselben drei hauptkreise unterschieden werden können wie bei Marcus (Mc. 1-6. 7-10. 11-16). Denn der Kreis der Wanderungen hebt sich bei Lucas nicht so scharf von seiner Umgebung ab wie im zweiten Evangelium. Eher darf man in Jesu Worten an die Jünger (9, 1, 18, 31) den Anfangspunkt neuer Abschnitte erkennen. Dann zeichnet der erste Kreis bei Lucas (Cc. 3-8) die Predigt Jesu in seiner heimat, der zweite (Cc. 9, 1-50. 18, 15-30) das Missionswerk durch die Junger mit folgender Nordreise, der britte (18, 31 - c. 24) die Leidensgeschichte. Innerhalb dieser Abschnitte folgt Lucas fust durchweg dem Gang der Ereignisse bei Marcus, so daß dieser als sein Gewährsmann zu gelten hat, während Matthäus im ersten hauptteil mehrfach Umstellungen vorgenommen hat. Wir begegnen dem Täufer und seiner Bufpredigt (Cc. 3, 2-4\*. 15-18 | Mc. 1, 1 ff.\*); die Taufe Jesu (3, 21 f. | Mc. 1, 9 ff.) eröffnet die Predigt und heilandswirksamkeit in Kapernaum (4, 31-44 | Mc. 1, 21-39) und Umgegend (5, 12-16 | Mc. 1, 40 ff.). Es folgen wie bei Marcus die fünf Streitfragen mit den Pharifaern und Schriftgelehrten (5, 17-6, 11 | Mc. 2, 1-3, 6). Die Jüngerwahl (6, 12-16) ist im Unterschiede von Marcus vor, nicht hinter die summarische Beschreibung seines heilandswerkes gestellt (6, 17-19); das Beispiel einer Gleichnispredigt vor allem Volk erfolgt nicht am Strande von Kapernaum, sondern unterwegs in Galiläa (8, 4—18 Mc. 4, 3 ff.); das Wort über Jesu Verwandtschaft, das nach Kavernaum gehört, steht anders als bei Marcus (Mc. 3, 31 ff.) erst hinter

<sup>93)</sup> Schlatter, Die beiden Schwerter, spricht von den "Neuen Stücken".

der Gleichnispredigt (Cc. 8, 19-21). Von Kapernaum aus fährt Jesus über den See (8, 22-25 | Mc. 4, 35 ff.) ins Gergesenerland (8, 26-39 | Mc. 5, 1 ff.) und erweckt die Tochter des Jairus (8, 40-56 | Mc. 5, 21 ff.), womit der erste Wirkungskreis bekrönt wird. Der zweite Abschnitt beginnt mit der Sendung der Junger (9, 1-6 | Mc. 6, 7 ff.); der Verdacht des herodes veranlaft Jesus, mit den Jungern augenscheinlich nach Bethsaida ins Gebiet des Philippus zu gehen (9, 10), in dessen Umkreis die Speisung der Sünftausend stattfindet (9, 7-17 | Mc. 6, 31 ff.). Ohne daß ein Rücktritt ins Reich des Antipas erwähnt ist, wird nun das Petrusbekenntnis berichtet, das nach Marcus und Matthäus bei Casarea Philippi erfolgt (9, 18-21 | Mc. 8, 27 ff.) und das von Jesus mit der Leidensaussicht für sich (9, 22) und die Jünger beantwortet wird (9, 23-27 | Mc. 8, 34ff.). Es folgt die Verklärung (9, 28-36 | Mc. 9, 2ff.) und der epileptische Knabe (9, 37-43 | Mc. 9, 14ff.) mit einer zweiten Leidensansage (9, 44 f. | Mc. 9, 30 ff.). Abschließend steht die Kinderszene (9, 46-48 | Mc. 9, 33 ff.) und der unbekannte Anhänger Jesu (9, 49f. | Mc. 9, 38ff.), eine zweite Kinderszene, wo Lucas von \( \beta \rho \equip \pi pricht \) (18, 15-17 \| mc. 10, 13-16), und der reiche Jüngling (18, 18-30 | Mc. 10, 17-31). Der dritte Abschnitt beginnt mit dem Entschluß, nach Jerusalem zu gieben, und der dritten Leidensansage vor den Zwölfen (18, 31-34 | Mc. 10, 32 ff.); bei Jericho wird ein Blinder geheilt (18, 35-43 | Mc. 10, 46 ff.). Dem Einzug in Jerusalem (19, 28 ff. | Mc. 11, 1 ff.) folgt die Tempel= reinigung (19, 45 f. | Mc. 11, 15 ff.) und die Tempellehre (19, 47 f. | Mc. 11, 18f.), die die Frage nach seiner Vollmacht nach sich zieht (20, 1-8 | Mc. 11, 27 ff.). Der Weinberg Gottes (20, 9-19 | Mc. 12, 1 ff.), der Zinsgroschen (20, 20-26 | Mc. 12, 13 ff.) und die Auferstehungsfrage (20, 27-40 | Mc. 12, 18 ff.) stehen im Anschluß an Marcus; nur fällt die Frage nach dem großen Gebot bei Lucas weg. Die Christusfrage schlieft die Disputationen ab (20, 41-44). Jesus geht nun zum Angriff gegen die Schriftgelehrten (20, 45-47 | Mc. 12, 38-40); im Tempel beobachtet er das Scherf= lein der Witwe (21, 1-4 | Mc. 12, 41-44). In der Apokalppse schließt Lucas sich an Marcus in einigen Teilstücken an (21, 5-7. 8-11. 12-19. 20-24. 25-28. 29-31. 32 ff. | mc. 13. 1 f. 4-8. 9b. 11-13. 14b-17. 24-26. 28f. 30f. [33ff.]) und bringt dazu ein selbständiges Abschluftwort über Jesu Cehrwirksamkeit (21, 37 f.). Nun kommt die eigentliche Passionsgeschichte mit dem Anschlag der

Regierung (22, 1f. | Mc. 14, 1f.) und dem Angebot des Judas (22, 3-6 | Mc. 14, 10 f.). Das Passamahl wird bereitet (22, 7-14 | Mc. 14, 12-16) und gefeiert (22, 15-18 | Mc. 14, 25); der Verrat des Judas im Unterschied von Marcus und Matthäus erst hinter den Abendmahlsworten vorausgesagt (22, 21—23 || Mc. 14, 18f. 21). Noch bei Tisch, anders als bei Marcus und Matthäus, wird Petri Derleugnung prophezeit (22, 31-34 | Mc. 14, 29 f.). Am Ölberg — Gethsemane wird nicht genannt — fleht Jesus zu Gott um Hilfe, aber nur einmal, nicht dreimal (22, 39-46 | Mc. 14, 32 ff.\*), wird aber alsbald gefangen (22, 47 ff. | Mc. 14, 43 ff.) und zum hohen= priefter geführt (22, 54f. | Mc. 14, 53f.), wo Betrus den herrn verleugnet (22, 56 ff. | Mc. 14, 66 ff.). Die Verurteilung Jesu erfolgt aber nicht nachts, sondern am frühen Morgen (21, 66 ff. | Mc. 14, 61b-65) auf Grund der Christusfrage (22, 66). Dann wird Jesus 3u Pilatus geführt und auf die Christusfrage gestellt (23, 1-3. [4f.] | Mc. 15, 2). Das Volk gibt ihn preis gegen Barabbas (23, 18-25 Mc. 15, 11-15). Simon von Kyrene trägt ihm das Kreuz (23, 26 | Mc. 15, 21), und auf Golgatha wird er zwischen den zwei Abeltätern gekreuzigt (23, 33-38 | Mc. 15, 22. 24. 26); nach Ablauf der Sinsternis gibt er den Geist auf (23, 44-49 | Mc. 15, 33. 37—39). Joseph von Arimathia begräbt ihn (23, 50—56 || Mc. 15, 42f. 46); aber in der Morgenfruhe des Oftersonntags finden die Frauen das Grab offen und leer; Engel erinnern sie an die Weis= sagung von der Auferstehung, und die Frauen verkundigen die Freudenbotschaft den Elfen (24, 1-9 | Mc. 16, 2-6\*). Dielleicht fand Lucas am Schluft auch eine Erscheinung des herrn unter den Jüngern vor (24, 36 ff.).

Es zeigt sich also, daß Lucas im wesentlichen dieselbe Gruppenbildung bringt wie Marcus, so daß zwischen beiden gegenüber Matthäus eine engere Verwandtschaft besteht. Die matthäische Umstellung der Perikopenreihe, welche an die Übersahrt ans Ostuser anknüpft, machen Marcus und Lucas nicht mit. Und es ist, wie schon hervorgehoben, durchaus natürlich, daß die Sahrt in die heidnische Dekapolis, die der Verkündigung des Gottes Israels dient (Mc. 5, 19. Cc. 8, 39), nicht zu Anfang der Wirksamkeit Jesu erfolgt. Wo aber Lucas von Marcus in der Reihenfolge abweicht, da entsteht von neuem die Frage, bei welchem das Ursprüngliche zu suchen ist. Die Jüngerwahl leitet bei Marcus einen neuen Abschnitt ein (3, 13—19); denn die vorherige Übersicht ist ein Rückblick (3, 7—12).

Wenn Lucas die Jüngerwahl (5, 12-16) vor die Übersicht des Massenzulaufs stellt (5, 17-19), so geschieht es als Einleitung zur Seldpredigt, bei der von den 3wölfen (5, 12 ff.) ein größerer Jungerkreis und schlieftlich die Volksmenge unterschieden wird (5, 17). Die Seldpredigt aber entstammt nicht dem Synopticon, so daß Lucas ihr zuliebe den Stoff nachträglich umgruppiert haben wird. Übrigens kann man fragen, ob er die Jüngerwahl nach dem Synopticon erzählt, da hier nach vier Dreiheiten mit den drei Lieblingsjungern am Anfang gruppiert zu sein scheint (Mc. 3, 13 ff.), während Lucas wie Matthäus nach sechs Paaren einteilt (6, 12-16), so daß die Redequelle vorliegen könnte. Auch wenn Lucas das Wort von Jesu Verwandtschaft gegen Marcus hinter das Säemannsgleichnis stellt (8, 19-21), ändert er wohl nachträglich ab, um das Schlufwort vom Anhören des Gottesworts (8, 15) auf konkrete Sälle anguwenden. Schwieriger ist der Unterschied zwischen Marcus und Lucas in der Ceidensgeschichte zu beurteilen, was gesonderter Behandlung bedarf. Daß aber Marcus seinen Grundrift nicht aus Lucas entnahm, erhellt daraus, daß der synoptische Stoff bei Lucas fortwährend durch andersartige Stucke unterbrochen wird, die seinen ursprünglichen Zusammenhang verdecken, während bei Marcus die Disposition durchsichtig ist. Das Textverhältnis beweist den gleichen Zusammen= hang. Dabei handelt es sich überall um einen griechischen Tert: daß Lucas im Synopticon daneben einen aramäischen verwertet habe, läft sich nirgends beweisen. Der Gleichungen zwischen Marcus und Lucas sind zu viele, als daß ein Zweifel an einem gemeinsamen griechischen Texte, den auch Matthäus benütt, laut werden könnte. Man vergleiche von gleichlautenden Sätzen etwa Mt. 9, 6. Mc. 2, 10. Sc. 5, 24. — Mt. 9, 15b. Mc. 2, 20. Sc. 5, 35. — Mt. 12, 4a. Mc. 2, 26  $[+ ἐπὶ 'Αβιάθαρ ἀρχιερέως]. Σc. 6, <math>4^a$ . —  $mt. 14, 19^b$ . mc. 6, 41. £c. 9, 16. — Mt. 16, 21b. Mc. 8, 31. £c. 9, 22. — Mt. 16, 25, Mc. 8, 35, £c. 9, 24. — Mt. 21, 13. Mc. 11, 17. £c. 19, 46. — Mt. 21, 27<sup>b</sup>. Mc. 11, 33b. Cc. 20, 8b. — Mt. 24, 5. 19. 33f. Mc. 13, 6. 17. 29f. Cc. 21, 8, 23, 31 f. Daneben stehen gemeinsame seltene Wörter, die sonst im Neuen Testament oder im biblischen Griechisch kaum wieder= kehren, wie Mt. 9, 15. Mc. 2, 19. Lc. 5, 34 viol τοῦ νυμφωνος. 94) — Mt. 9, 16, Mc. 2, 21. εc. 5, 36 ἐπίβλημα. — Mt. 12, 1. Mc. 2, 23. Sc. 6. 1 σπόριμοι und τίλλοντες. Bei Marcus und Lucas Mc. 5, 35.

<sup>94)</sup> cf. Hawkins, a. O. S. 42 ff.

Στ. 8, 49 σπύλλω. — Μτ. 14, 15. Στ. 22, 12 ἀνάγαιον. — Συτας ändert seine Textvorlage gern nach den Gesehen der Kunstprosa ab: cf. Μτ. 2, 10. Στ. 5, 24: Γνα δὲ εἰδῆτε, δτι ἐξουσίαν ἔχει δ υἰὸς τοῦ ἀνθοώπου [Στ. δτι δ υἰὸς τοῦ ἀνθο. ἐξ. ἐχ.] ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἀμαφτίας, λέγει [Στ. εἶπεν] τῷ παφαλυτικῷ σοὶ λέγω, ἔγειφε ᾶφον [Στ. καὶ ἄφας] τὸν πράβαττόν σου [Στ. τὸ κλινίδιόν σου] καὶ ὅπαγε [Στ. ποφεύου] εἰς τὸν οἰκόν σου. Hier stellt er das Subjekt δ υἰὸς τοῦ ἀνθοώπου νοι das verbale Prädicat; er verwandelt das Praesens λέγει, dessen Subjekt nicht Jesus, sondern "der Menscheinlich macedonische, κράβαττος 35) durch κλινίδιον, das vulgäre ὅπαγε durch ποφεύου; sür das aramaisierende ἔγειφε ἄφον οhne Sηπε δείε sagt er ἔγειφε καὶ ἄφας ποφεύου. Norden hat viele solche Derzänderungen gesammelt, 36) aus denen der Tatbestand deutlich wird.

Freilich ist nun bamit bas Verhältnis zwischen Marcus und Lucas nicht vollständig beschrieben. Es fällt vielmehr auf, daß Lucas, der sich an den Grundrif bei Marcus so eng anschließt, eine große Reihe von Dersen, ja gangen Perikopen wegläßt, die bei Marcus und Matthäus stehen. So die zwei ersten Jüngerpaare (Mc. 1, 16 ff. Mt. 4, 18 ff.); ein Gleichnisabschluß (Mc. 4, 33 f. Mt. 13, 34f.); der Besuch in Nagaret (Mc. 6, 1 ff. Mt. 13, 53 ff.); der Tod des Täufers (Mc. 6, 17 ff. Mt.). Vor allem die zweite Speisung (Mc. 8, 1 ff. Mt. 15, 32 ff.), das Wandeln auf dem See (Mc. 6, 45-56. Mt. 14, 22-36), der Konflikt mit den jerusalemischen Pharifaern (Mc. 7, 1 ff. Mt. 15, 1 ff.), die Kanaanäerin (Mc. 7, 24 ff. Mt. 15, 21 ff.), die Rückkehr ans Ostufer (Mc. 7, 31 ff. Mt. 15, 29 ff.), die Zeichenforderung (Mc. 8, 11-13. [14-21]. Mt. 16, 1-4. [5-12]), der Blinde (Mc. 8, 22 ff. [Mt. 9, 27 ff.]), das Gespräch nach der Der= klärung (Mc. 9, 9 ff. Mt. 17, 9 ff.), eine Spruchreihe (Mc. 9, 41 ff. Mt. [10, 40 ff.]. 18, 6-9. [15 ff.]), das Gespräch von der Chescheidung (Mc. 10, 1 ff. Mt. 19, 1 ff.), die Bitte der Zebedaiden (Mc. 10, 35 ff. Mt. 20, 20 ff.), der Seigenbaum (Mc. 11, 12-14. 20 ff. Mt. 21, 18 ff.), die Salbung in Bethanien (Mc. 14, 3ff. Mt. 26, 6ff.), die Tempelweissagung (Mc. 14, 53 ff. Mt. 26, 57 ff.), die Verspottung (Mc. 15, 16 ff. 27-32°. Mt. 27, 27 ff. 38-43). Doch ist mit diesen Stücken nicht alles erschöpft; es sind nur die sichtbarften galle. Insgemein nimmt man nun an, daß Lucas diese Stucke gekannt, aber entfernt habe,

<sup>95)</sup> Rutherford, The New Phrynichus S. 137 f.

<sup>96)</sup> cf. Norden, Antike Kunstprosa II, S. 486 ff.

teils um sie durch andre zu ersehen (cf. Mc. 1, 16 ff. : Cc. 5, 1 ff. -Mc. 6, 1 ff. : £c. 4, 16 ff. — Mc. 14, 3 ff. : £c. 7, 36 ff.), teils weil palästinisch=jubische Salle besprochen werden (cf. Mc. 7, 1 ff. 10, 1 ff.), teils weil ihm bei zwei Parallelen die eine genügte (cf. Mc. 8, 1 ff.). Aber bei solchen Erklärungen fällt der Mangel eines einheitlichen Gesichtspunktes auf; auch sind sie oft nicht stichhaltig. Die hauptsache aber bleibt, daß manche dieser Stücke bei Marcus Unklarheiten hervorrufen, wie besonders die zweite Speisung in ihrem örtlichen, zeitlichen, sachlichen Derhältnis zur ersten, mahrend ihr Wegfall bei Lucas den Zusammenhang nicht stört, sondern klärt. Im Synopticon ist die Wahl der zwei Jüngerpaare (Mc. 1, 16 ff.) vor der Apostelwahl (3, 13 ff.) entbehrlich; auch spricht das Synopticon nicht von vier, sondern drei Lieblingsjüngern. Der Gleichnisabschluß bei Marcomatthäus (Mc. 4, 33 f. Mt. 13, 34 f.), wo das Volk ein Mak von Derständnis zeigt, widerspricht dem snnoptischen Gleichnisgedanken (Mc, 4, 10 ff. Mt. 13, 10 ff. Cc. 8, 9 f.), den man unmöglich mit Jülicher 97) wegdisputieren kann. Wenn Lucas die Nazaretszene bei Marcus (6, 1 ff.) an ihrem Orte vorfand, bleibt unbegreiflich, warum er seine Variante (4, 16 ff.) an so ungeeigneter Stelle einschob, wo noch gar nichts von Kapernaum (Cc. 4, 23) erzählt ist. Der Tod des Täufers (Mc. 6, 17 ff. Mt. 14, 3 ff.) unterbricht bei Marcomatthäus den Jusammenhang, während bei Lucas die Rückkehr der Apostel (9, 10) an ihre Mission (9, 1-6), deren Wirkung bis ins Surstenhaus dringt (9, 7-9), bestens anschlieft. Die Speisung der gunf= tausend im Synopticon mit der Slucht vor Antipas führt ins Gebiet des Philippus (Euc. 9, 10—17), wo Eucas das Petrusbekenntnis ohne Szenenwechsel anschließt (9, 18 ff.), was sich bei Wegfall der marcomatthäischen Zwischenstücke (Mc. 6, 45-8, 26 ||) ganz natürlich ausnimmt, während der häufige Szenenwechsel am See bei Marcomatthäus sehr unruhig wirkt. Auch ist ja, wenn wir Johannes verwerten durfen, durch die Speisung die Christusfrage aufgeworfen (Joh. 6, 15). die im Petrusbekenntnis beantwortet wird. Der Entschluß, nach Jerusalem zu ziehen, wird bei Lucas augenscheinlich in Kapernaum ausgesprochen (18, 31), wo Jesus vorher zu weilen scheint (18, 15-17. 18-30) und von wo der Aufbruch erfolgt; dagegen befindet sich bei Marcomatthäus Jesus schon längst auf der letten Reise (Mc. 10, 1 ff. Mt. 19, 1 ff.), ehe er ihr Ziel angibt (Mc. 10, 33. Mt. 20, 18). Hätte

 $<sup>^{97}</sup>$ ) Jülicher, Gleichnisreden Jesu  ${
m I}^2$  S. 118 ff. Dagegen cf. Kögel, Der Iweck der Gleichnisse Jesu S. 39 ff.

Lucas die Bitte der Zebedaiden (Mc. 10, 35 ff. Mt. 20, 20 ff.) gekannt, so hätte er schwerlich das harte Wort über die Verständnislosigkeit der Junger gegenüber Jesu Leidensweissagung geprägt (18, 34); benn die Zebedaiden zeigen doch wenigstens eine Art von Verständnis. Warum ließ er die Zebedaidenszene weg mit dem tiefsinnigen Wort vom Erlösungsleiden des Menschensohnes, das so paulinisch klingt? Der Seigenbaum (Mc. 11, 20-26. Mt. 21, 18-22) unterbricht den Zusammenhang zwischen Tempelreinigung und Vollmachtsfrage bei Marcomatthäus, während sich bei Lucas die Vollmachtsfrage sehr passend auf die Cehrtätigkeit Jesu im Tempel bezieht (Cc. 19, 47 f. 20, 1 ff.). Warum hätte Lucas das Liebesgebot (Mc. 12, 28 ff. Mt. 22, 34 ff.) an gang andrer Stelle, wo Jerusalem als Schauplatz gar nicht nahe lag, und mit andrer Motivierung gebracht (Cc. 10, 25 ff.), wenn er es im Synopticon las? Bei Marcomatthäus unterbricht die Salbung in Bethanien (Mc. 14, 3ff. Mt. 26, 6ff.) den Anschlag der Behörde (Mc. 14, 16. Mt. 26, 4) und seine Ausführung mit Judas Hilfe (Mc. 14, 10f. Mt. 26, 14ff.), während Lucas glatten Jusammenhang zeigt (22, 1-6). Wie aber konnte Eucas die Salbung Marias absichtlich mit ber einer Sünderin verwechseln (7, 36 ff.)? Jesu Prozek findet bei Lucas frühmorgens statt' und gipfelt in der Christusfrage (22, 66 ff.), so daß Petri Verleugnung in der Nacht naturgemäß voransteht (D. 62 ff.), obwohl freilich die Verspottung (22, 63-65) por dem Christusbekenntnis auffällt. Bei Marcomatthäus ist der Prozeß zweigipfelig mit Tempelfrage (Mc. 14, 55-61. Mt. 26, 57-63a) und Christusfrage (Mc. 14, 62ff. Mt. 26, 63bff.). Wahrscheinlich sind hier ein nächtliches Vorverhör, das Lucas nicht kennt, und die hauptentscheidung mit der Christusfrage am Morgen (cf. Mc. 15, 1. Mt. 27, 1 f.) zusammengeschmiedet, weshalb nun Betri Verleugnung als Anhang erscheint (Mc. 14, 66 ff. Mt. 26, 69 ff.). Die Derspottung ist dementsprechend bei Marcomatthäus verdoppelt (Mc. 14, 65: 15, 15 cf. D. 16 ff. Mt. 26, 67: 27, 27 ff.), so daß es scheint, als sei eine nächtliche von einer morgendlichen zu unter= scheiden, während sie bei Lucas einmalig, und zwar am Morgen vor dem Hohenrat stattfindet (22, 63 ff.). Auch fehlt bei Lucas gang naturgemäß im Spott unter dem Kreug die Ruckbegiehung auf die Tempelweissagung (Cc. 23, 35 ff.) gegenüber Marcomatthäus (Mc. 15, 27 ff. Mt. 27, 38 ff.). Das Urteil, Lucas lege die spnoptische Grund= schrift in der Ceidensgeschichte nicht mehr zugrunde, weil seine Darstellung hier oft von Marcomatthäus abweicht, ist also schwerlich

Eucas. 85

richtig. Dielmehr kann man aus dem gemeinsamen Bestande der drei ersten Evangelien gerade nach Lucas die Urgestalt des Synsopticons am ehesten erschließen. Daß Lucas daneben auch andre Quellen verwertete, etwa die Redequelle (22, [24—30.] 35—38) und die wohl aus johanneischem Kreise kommenden Sonderstücke (23, [6—16.] 27—31. 39—43. c. 24, 10 f. 13 ff.), ist sehr wahrsscheinlich.

Der spnoptische Stoff tritt also bei Lucas oftmals reiner zutage als bei Marcomatthäus, wo er mit Erzählungen andrer Herkunft verschmolzen ist, die uns noch ausführlich beschäftigen sollen. Alte Kopfstücke des Synopticons, die bei Marcomatthäus der Verschmelzung mit andern Stücken geopfert sind, scheinen bei Lucas noch in ursprünglicher Gestalt erhalten zu sein (cf. 4, 31 f. 8, 4. 9, 28. 37. 22, 1, 39, 54, 66), desgleichen alte Schlukstücke (9, 42f. 18, 34. 19, 39 f. 21, 37 f. 23, 55 f. 24, 8 f.). Die Abendmahlsfeier (22, 15-18), die Warnung an Petrus (22, 31-34), die Gethsemaneszene (22, 39-46), den Prozeß (22, 55-71) hat Lucas wahrscheinlich am reinsten in altinnoptischer Gestalt aufbewahrt. Im Auferstehungsbericht schlägt Ec. 24, 7 deutlich auf ein spnoptisches Stück zurück (Ec. 9, 44). Freilich wäre es falich, die altsnnoptische Textgestalt überall mit hilfe von Lucas wiederherstellen zu wollen. Das geht schon darum nicht, weil Lucas seine griechische Vorlage lexikalisch und stilistisch oft ändert, um das Griechisch der Kunstprosa an Stelle der Dulgarsprache zu seten. Aber die Frage nach dem Urbestande des Synopticons muß auf Grund der lucanischen Gestalt erfolgen unter steter Erwägung der marcomatthäischen. Schon Spitta hat diese Aufgabe richtig erkannt, wenn er die synoptische Grundschrift aus dem Lucasevangelium wiederherzustellen unternimmt. In vielen Stücken wird man ihm beipflichten, in andern widersprechen mussen. Die feste Grundlage, nämlich die Solgerichtigkeit der synoptischen Ergählungsfolge und die Gemeinsamkeit des Stoffes bei Marcomatthäus auf der einen, bei Lucas auf der andern Seite, verläft er öfter und gefährdet dadurch die Sicherheit seiner Aufstellung. So, wenn er die Bersuchung (Sc. 4, 1 ff.), die Seldpredigt (6, 17 ff.), die Johannesfrage (7, 19 ff.) dem Synopticon zuschreibt, mahrend man hier wegen der Parallelen bei Matthäus, aber des Sehlens bei Marcus vielmehr an die Redequelle zu benken hat. Ober wenn er die Nagaretsgene (4, 16 ff.) und vielleicht auch den Jüngling von Nain (7, 11 ff.) einrechnet, die sich schon topographisch in den Umrif des Synopticons nicht gut ein=

fügen und bei Marcomatthäus fehlen. Aber im ganzen ist Spitta nach dem Ziele des Synopticons an der Hand von Lucas auf dem richtigen Wege, während die Unterscheidung eines Urmarcus von der Gestalt unsers zweiten Evangeliums bei Weizsäcker, J. Weiß und anderen immer prekär bleibt.

# 4. Charakterzüge.

## a) Der Grundriß.

Die Evangelien haben in der Weltliteratur kein Seitenstück. Das gilt sowohl von den drei synoptischen Evangelien wie von Johannes. Bei den drei Synoptikern aber ist die synoptische Grundschrift der gemeinsame Grundrift, der ihnen das Gepräge gibt. Es gilt daher, das eigenartige Wesen dieses Grundrisses deutlich zu machen, wenn man den Kern der synoptischen Literatur verstehen will.

Seit Beginn der spnoptischen Forschung ist die Frage viel erwogen worden, ob der snnoptische Grundrif mundlich oder schriftlich zu denken sei. Gieseler98) trat für mündliche Überlieferung ein. die sich früh so stark verfestigt habe, daß die wörtliche Überein= stimmung vieler synoptischer Sage erklärbar sei, die Derschiedenheit andrer Stellen in Wort, Satz und Erzählungsgefüge aber gleichfalls verständlich werde. Nun war die Predigt des Evangeliums durch die Apostel gewiß mündlich, auch ihre Schüler trugen sie mündlich weiter. Doch die Annahme, daß zwischen der apostolischen Predigt und der schriftlichen Gestalt unfrer Synoptiker keine schriftliche Grundlage als Zwischenstück gestanden habe, ist dennoch unwahrscheinlich. Die Gleichungen in der Wahl oft seltener Wörter, in der Anwendung auch ungewöhnlicher Satbildung sind zu auffallend, als daß hier Rückgang auf mundliche und nicht vielmehr schriftliche Aberlieferung das Natürliche wäre. 99) Ja auch wenn Lucas von Marcus abweicht, so ist dies oft genug ein Zeichen, daß er unsern Marcustert las, ihn aber der Kunstprosa zuliebe absichtlich änderte. Auch ware ohne eine schriftliche Grundgestalt des gemeinsamen snoptischen Gutes ichwer begreiflich, daß sich dieses verhältnismäßig

<sup>98)</sup> Giefeler, historisch-kritischer Dersuch über die Entstehung und die fruhesten Schicksale ber schriftlichen Evangelien 1818.

<sup>99)</sup> Sorgfältige Beispielsammlungen bei Hawkins, Horae Synopticae.

leicht von Quellen andrer herkunft unterscheiden läft. hatte jeder der drei Evangelisten nur die mundliche Gestalt der apostolischen Derkundigung benütt, so mußte die Verschmelzung dieser Quelle mit andern Quellen viel inniger sein, während jest allenthalben Sugen und Nähte erkennbar sind. So bleibt es bei einer schriftlichen Urgestalt des Synopticons als der Voraussekung für die Sorm unsrer Evangelien. Ihr Text ist uns am reinsten bei Marcus erhalten; denn hier finden wir die Macht der Dulgarsprache am wenigsten gebrochen, hier tritt das semitische Gepräge am sichtbarften hervor. 100) Matthäus und besonders Lucas verwischen die sprach= lichen härten. Sur Matthäus vergleiche man etwa den Kreuzigungs= bericht (Mc. 15, 22 ff. Mt. 27, 33 ff.), wo der bei Marcus so harte Wechsel von Prafens und Prateritum vermieden ift, indem anstelle zweier Sakverbindungen (Mc. 15, 22, 23. - 15, 24) zwei Satgefüge eintreten (Mt. 27, 33 έλθόντες . . έδωκαν statt και φέρουσιν . . . καὶ ἐδίδουν. — σταυρώσαντες . . . διεμερίσαντο statt καὶ σταυφούσιν αὐτὸν και διαμερίζονται). Şür Lucas ebenda Cc. 23, 33 f.: δτε ἀπῆλθον . . ., ἐκεῖ ἐσταύρωσαν αὐτὸν. — διαμεριζόμενοι . . . έβαλον κλήφους. Dak Matthäus von Marcus und Cucas in alter= tümlichem Ausdruck (βασιλεία των ούρανων. — συμβούλιον έλαβον) und verkurzter Sormgebung oft abweicht, kann nicht gegen seine Abhängigkeit von der spnoptischen Gestalt bei Marcus eingewandt werden, als habe er vielerorten für die gleichen Erzählungen perschiedene Quellen benütt, wie etwa Bernhard Weiß und Johannes Weiß annehmen. Dielmehr gilt, daß man ihn noch weniger als Lucas zu einem blogen Abschreiber machen darf, sondern seine Eigenart und Selbständigkeit in Anschauung und Sprache bewahrt er sich fortwährend gegenüber allen seinen Quellen. Wer querst einen schriftlichen Entwurf in fremder Sprache macht, ist stets im Ausdruck mehr gebunden, als wer eine vorhandene Schrift in Verbindung mit andern Quellen unter seinen handen neu gestalten kann.

Oft nimmt man nun an, daß die synoptische Grundschrift nicht griechisch, sondern aramäisch abgefaßt sei; ja Hoffmann 101) glaubt für das zweite Evangelium sogar zwei aramäische Vorläuser fordern zu müssen. Der Streit um die Sprache ist darum so erschwert, weil

<sup>100)</sup> Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien S. 9 ff.

<sup>101)</sup> Hoffmann, Das Marcusevangelium und seine Quellen S. 641 ff.

Jesus ja sicherlich aramäisch sprach und weil die älteste apostolische Derkündigung gleichfalls aramäisch war. Doch handelt Dalman 102) weise, wenn er nur nach der aramäischen Urgestalt der Worte Jesu forscht, nicht nach einer gramäischen spnoptischen Grundschrift. Eine solche ware daran zu erweisen, daß sich Textvarianten bei den Synoptikern nur durch Übersetzungsfehler erklären lieken, so daß sie die aramäische Urgestalt, sei es allein, sei es als Hilfsmittel, neben der griechischen zu Rate zogen. Bei nicht fehlerhaften, sinngemäßen Darianten ist der Beweis einer aramäischen Urgestalt des Textes schon nicht mehr absolut sicher zu führen. Als älteste Textgestalt müßten wir den spnoptischen Marcustert zugrundelegen, da Matthäus und Lucas sprachlich selbständig stehen. Die Beispiele nun, die besonders Wellhausen 103) und Nestle 104) dafür angeführt haben, stammen meist nicht aus dem Synopticon, sondern aus der marcomatthäischen Sonderquelle und aus der Redequelle, kommen also für uns an dieser Stelle nicht in Betracht. Zwar wird auch einiges Synoptisches angeführt, aber die Beweiskraft ist fraglich. Zu Nestles Meinung, daß Verwechslung vorliege zwischen Mc. 1. 41 מתלמץ שווס לפיניס (א BA) ב אחר שו שווא לפיניס שווא und לפיניס שווא אחר שווי : ebenso zwischen Mc. 5, 11.  $\mathfrak{Lc}$ . 8, 32  $\pi \varrho \delta \varsigma$   $[\mathring{\epsilon}v]$   $\tau \tilde{\varphi}$   $\delta \varrho \varepsilon \iota = \mathfrak{K}$ עורא עורא Mt. 8, 30 μακράν ἀπ' αὐτῶν = ΝΤΙΟ; ebenso zwischen Mc. 5, 10  $\tilde{\epsilon}$ ל  $\tilde{\epsilon}$   $\tilde{\epsilon}$ hat schon Dalman Kritik geübt. 105) Lucas hat mit είς την άβυσσον den negativen Begriff bei Marcus (έξω της χώρας) wohl einfach durch den positiven ersett. Gewiß hat auch Wellhausen 106) recht. δαβ Με. 6, 7 δύο δύο; 6, 39 συμπόσια συμπόσια; 6, 40 πρασιαί πρασιαί gut aramäisch ist, doch konnte ein Mann mit aramäischer Muttersprache auch so sagen, wenn er griechisch schrieb. Dasselbe gilt für Mc. 10, 22 ην έχων; 6, 43 καὶ ἀπὸ τῶν ἰχθύων; 5, 14. 6, 36, 56 ἀγρός = ςτική = 16, 2. εc. 24, <math>1 τῆ μιᾶ τῶν σαββάτων =Auch die gahlreichen Aramaismen, die Wellhausen in der Einleitung in die drei ersten Evangelien anführt, beweisen wohl das aramäische Sprachgefühl des Erzählers, aber nicht eine

<sup>102)</sup> Dalman, Worte Jesu I S. 57 ff.

<sup>103)</sup> Wellhausen, Einleitung usw. S. 14 ff. — Skizzen und Vorarbeiten VI, S. 188 ff.

<sup>104)</sup> Nestle, Philologica Sacra S. 22 ff.

<sup>105)</sup> Dalman, a. O. S. 51 ff.

<sup>106)</sup> Wellhausen, Skizzen usw. S. 190.

aramäische Urgestalt seiner Schrift. Bei sinngemäßen Varianten aber läkt eine schriftliche Vorlage dem Benüter bei der Wiedergabe der Wörter und Begriffe immer einen gewissen Spielraum. Selbst wenn bloße Abschrift beabsichtigt wird, schleichen sich kleine Veränderungen durch Synonyma, durch kleine Jusätze und Abstriche halb unbewußt ein, geschweige daß so selbständige Geister wie die Evangelisten, die keineswegs bloft Abschreiber sein wollen, bis ins kleinste Element an ihre Vorlage gebunden wären. Der Weg von der ältesten Gestalt des Synopticons, die Marcus durch Aufnahme andrer Stücke später umgestaltet hat. Lucas aber einer stillstischen Revision unterwarf, ist lang genug, um auch bei griechischer Urgestalt die Verschiedenheiten zwischen Marcus und Lucas zu erklären, ebenso wie schlieflich Matthäus, dem unser Marcusevangelium vorlag, auf Grund sprach= licher Selbständigkeit und sachlicher Eigenart viele neue Veränderungen pornahm. Jedenfalls ist bei aller Verschiedenheit im einzelnen der gemeinsame griechische Wortschatz und Satbau der synoptischen Stucke so groß, daß er als älteste schriftliche Grundlage für alle drei Bucher gelten kann, während mir für aramäische Urgestalt ein sicherer Beweis noch nicht vorzuliegen scheint.

Die spnoptische Grundschrift rückt Jesu Gestalt in den Mittelpunkt dreier Wirkungskreise. Jesus läßt sich von seinem Vorboten Johannes im Jordan taufen, um alsbald als geliebter Sohn Gottes, gesalbt mit heiligem Geiste, erwiesen zu werden (Cc. 3, 22 D abcd ff.2). Der messianische Gesichtspunkt ist demnach von Anfang an vorhanden; in Jesus erfüllt sich die Johannesweissagung vom Geistestäufer (Mc. 1, 7f. Mt. 3, 11\*. Cc. 3, 16\*). Wie der Geift ihn in die Wuste treibt, wo er die Versuchung des Satans zu bestehen hat (Mc. 1, 12f.), so treibt er ihn später nach Galilaa, wo seine Predigt beginnt (Cc. 1, 14f.). Kapernaum und der See Gennesaret sind der Umkreis dieser ersten Periode (Mc. 1, 21 - c. 5\*. Cc. 4, 31 - c. 8\*). Den drei Beilandsszenen mit dem Dämonischen (Mc. 1, 21 ff. Ec. 4, 31 ff.), Detri Schwiegermutter (Mc. 1, 29-31. Mt. 8, 14f. Cc. 4, 38f.) und der abendlichen Krankenheilung (Mc. 1, 32 ff. Mt. 8, 16 f. Cc. 4, 40 f.) folgt der Aufbruch zu breiterer Wirksamkeit in Galiläa (Mc. 1, 35-45. [Mt. 4, 23 ff. 8, 1 ff.] Cc. 4, 42-44. 5, 12-16). Nach längerer Zeit kehrt er nach Kapernaum zurück, wohin die fünf Streitgespräche verlegt sind, die den Gegensatz zu Schriftgelehrten und Pharifäern entwickeln (Mc. 2, 1-3, 6. [Mt. 9, 1-17, 12, 1-14.]. Sc. 5, 17-6, 11), während seine Wunder großen Eindruck auf das Volk machen

(Mc. 3, 7-12. Mt. 12, 15 ff. Cc. 6, 17-19). Nun erfolgt zu Beginn eines neuen Abschnitts die Wahl der Zwölf (Mc. 3, 13-19) mit hervorhebung der drei Lieblingsjunger, deren Kreis dem Kreise der nächsten Blutsverwandten gegenübertritt (Mc. 3, 20 f. 31-35. Mt. 12, 46 ff. Cc. 8, 19-21). Die Gleichnispredigt vom Saemann verbildlicht Jesu Predigtweise, zugleich aber auch seine Erfahrungen, in denen sich Enttäuschung ausdrückt (Mc. 4, 3-25. Mt. 13, 3b-23. Ec. 8, 4-18). Eine Sahrt in die Dekapolis führt nicht zu breiterer Wirksamkeit, sondern nach Kapernaum zurück, wo eine Tote erweckt wird (Mc. 4, 35-5, 43. [Mt. 8, 18, 23 ff. 9, 18 ff.]. £c. 8, 22-56). Die zweite Periode beginnt mit der Aussendung der zwölf Apostel 3um Missionswerk (Mc. 6, 7ff. [Mt. 10, 1ff.\*] Cc. 9, 1ff.), wodurch das Evangelium weiter ausgebreitet wird, so daß herodes Antipas bavon hört (Mc. 6, 14-16. 30. Mt. 14, 1f. 12b. Mc. 9, 7-10), burch bessen Anschläge Jesus anscheinend veranlaft wird, Galilaa zu verlassen und sich mit den Jungern nach Peraa zu begeben, wo die Speisung der Sünftausend erfolgt (Mc. 6, 31-44. Mt. 14, 13ff. Sc. 9, 10 ff.). Nach diesem Wunder, das nach Johannes (6, 15) die Königsfrage aufkommen läft, begibt sich Jesus in die Gegend von Casarea Philippi, wo Petrus ihn als Christus bekennt (Mc. 8, 27 ff. Mt. 16, 13-16\*, 20. Cc. 9, 18-21). Das ist der höhepunkt des ganzen Evangeliums. Don nun an tritt der messianische Leidens= gedanke in den Vordergrund, sowohl in der dreimaligen Leidens= ansage für Jesus selber (Mc. 8, 31 f. 9, 30 ff. 10, 32b-34. Mt. 16, 21\*. 17, 22f. 20, 17b-19. Cc. 9, 22, 43-45, 18, 31-34) als für seine Nachfolger giltig (Mc. 8, 34-9, 1. Mt. 16, 24 ff. Lc. 9, 23-27). Der Leidensgedanke tritt auch in der Verklärung zutage, wenigstens bei Lucas (9, 31), also wohl in altspnoptischer Sassung (cf. Mc. 9, 2-8\*. Mt. 17, 1-8\*. Cc. 9, 28 ff.). Ihr folgt der epileptische Knabe (Mc. 9, 14-20\*, 25b-27\*, Mt. 17, 14-18\*, Cc. 9, 37 ff.). Hinter die Rückkehr nach Kapernaum sind die Szenen vom Rangstreit der Jünger (Mc. 9, 33b-37. Mt. 18, 1-5. Cc. 9, 46 ff.), vom unbekannten Anhänger (Mc. 9, 38-40. Cc. 9, 49f.), vom Segnen der Kinder (Mc. 10, 13-16. Mt. 19, 13-15. Cc. 18, 15-17) und vom reichen Jüngling verlegt (Mc. 10, 17 ff. Mt. 19, 16 ff. Cc. 18, 18-30), in denen die rechte Jungerschaft das gemeinsame Thema bildet. Die dritte Periode gruppiert die Szenen por der eigentlichen Ceidens= geschichte in vier Triaden. 1.) Diese beginnt mit der dritten Leidensweissagung beim Aufbruch nach Jerusalem (Mc. 10, 326 ff.

Mt. 20, 17b-19. Cc. 18, 31 ff.); in Jericho wird Bartimäus von Blindheit geheilt (Mc. 10, 46 ff. Mt. 20, 29 ff. Cc. 18, 35 ff.); in Jerusalem wird Jesus als Bringer des messianischen Reichs begrüßt (Mc. 11, 1-10\*. Mt. 21, 1-9\*. Lc. 19, 28-38. [39f.]). 2.) Nach ber Tempelreinigung (Mt. 11, 15\*-17. Mt. 21, 12\*. 13. Cc. 19, 45f.) beginnt der Angriff des Synedriums auf Jesu Dollmacht, den die Gegenfrage nach der Johannestaufe abschlägt (Mc. 11, 18. 27ff. Mt. 21, 23 ff. Cc. 19, 47 f. 20, 1 ff.); das Gleichnis vom Weinberg Gottes enthüllt Jesu und der Juden Schicksal (Mc. 12, 1 ff. Mt. 21, 33 ff. Cc. 20, 9 ff.). 3.) Zinsgroschen (Mc. 12, 13-17. Mt. 22, 15 ff. Cc. 20, 26 ff.), Auferstehungsfrage (Mc. 12, 18 ff. Mt. 22, 23 ff. Cc. 20, 27 ff.) und Christusfrage (Mc. 12, 35 ff. Mt. 22, 41 ff. Cc. 20, 41-44) steigern den Gegensatz zwischen Jesus und seinen Seinden. 4.) Lose ist die Gruppierung der Rede gegen die Schriftgelehrten (Mc. 12, 38-40. [Mt. 23, 1 ff.]. Cc. 20, 45 ff.) mit dem Scherflein der Witwe (Mc. 12, 41-44. Cc. 21, 1-4) und der Apokalppse (Mc. 13, 1 ff. \* Mt. 24, 1 ff. \* Cc. 21, 5-36). Die Gliederung der synoptischen Apokalypse ist am besten aus Lucas zu erkennen, da bei Matthäus und Marcus ander= weitiger apokalyptischer Stoff damit verbunden ist; doch ist auch bei Lucas das Gut der Redequelle zuvor noch auszuscheiden. Dem Auftreten der falschen Christi (Cc. 21, 8-11) folgt die Christenverfolgung (D. 12-19) und der Untergang des Judentums (D. 20-24). Unter Naturkatastrophen folgt die Erscheinung des Menschensohnes als Abschluß des Ganzen (21, 25-28). Das Gleichnis vom Seigenbaum soll ihnen die Nähe des Endes verbildlichen, auf das sie gespannt warten sollen (21, 29 ff.). Die altspnoptische Leidensgeschichte selbst ist vermutlich wiederum bei Lucas am besten erhalten, da ihm das marcomatthäische Sondergut, das bei seiner Verbindung mit dem Spnopticon manche Umstellungen veranlagte, unbekannt ist. haben wir unter Lucas Sührung, aber unter Vergleich von Matthäus und Marcus als altsnnoptisch anzusehen die Darstellung des Abendmahls als Passafeier (Ec. 22, 1-18. cf. Mc. 14, 1\*. 10-16. 24b. 25. Mt. 26, 1 f. 4. 14-19. 28<sup>b</sup>. 29), die Worte an Judas (Ec. 22, 21-23. cf. Mc. 14, 18 f. 21ab. Mt. 26, 21. 24) und Petrus (Sc. 31-34. cf. Mc. 14, 29 f. Mt. 26, 33 f.), Gethsemane (Cc. 22, 39-53. cf. Mc. 14, 32-52\*. Mt. 26, 36-56\*), Petri Verleugnung (Cc. 22, 54-62. cf. Mc. 14, 53f. 69-72. Mt. 26, 57f. 71b-75), Jesu Derurteilung frühmorgens (Sc. 22, 63-71. cf. Mc. 14, 61b-65. Mt. 26, 63b-68) und Abergabe an Pilatus zu weiterem Verhör (Cc. 23, 1-5. cf. Mc. 15, 1b\*. 2. Mt. 27, 1. 13f.), wobei Barabbas freigefordert und Jesus ausgeliefert wird (Cc. 22, [17.] 18-25. cf. Mc. 15, 11-15. Mt. 27, 20-23. 26). Zu Jesu Kreuzestod hat wohl auch Lucas noch andre Quellen verwertet, so daß der altsnoptische Textumfang nicht gang sicherzustellen ist (Cc. 23, 26, 32, 33-38, 44-49, 50-56. cf. Mc. 15, 21 f. 24. 26. 33. 37-39. 42 f. 46. Mt. 27, 32 f. 35-37. 45. 50f.\* 54. 57-60). Klarer ift er im Auferstehungsbericht (Cc. 24, 1-9. [36 ff.]. cf. Mc. 16, 2f. 6b. 8. Mt. 28, 1a\*. 5f.\* 8). Wahr= scheinlich ist altsnnoptisch auch die Aufforderung, das Wunder ausdrücklich dem Detrus mitzuteilen (Mc. 16, 7). Wenigstens liegt in der urchristlichen Ofterbotschaft ber Ton barauf, daß Betrus vor den andern Jüngern den herrn sah (Cc. 24, 34f. 1. Cor. 15, 5).

In jedem der drei Selder dieses Triptnchons steht Jesu Gestalt überragend im Vordergrunde. Binter ihr treten alle andern Siguren stark zurück. Es ist wie auf einem Gemälde des Mittelalters, bem die Perspektive noch fehlt. Infolgedessen fehlt dem Bilde auch dramatische Bewegung; denn die Nebenfiguren sind zu unbedeutend, um mit der hauptgestalt in selbständige Verbindung zu treten. Wohl stehen neben Jesus eine Reihe von Namen, doch sind es mehr Namen als Mitspieler im Drama. Doran steht Johannes der Täufer, dessen Christusweissagung kurg geschildert wird, dessen Taufe für Jesus von Bedeutung wird. Er ist die Stimme des Wüstenpredigers, der dem Berrn den Weg bereitet: die Wassertaufe ist ein Dorspiel der Geistes= taufe. Ausdrücklich bekennt sich Jesus in der Johannesfrage zum himmlischen Ursprung seiner Taufmission; der innere Zusammenhang zwischen Johannes und Jesus wird so noch einmal festgestellt. Über Johannes Schicksal aber erfahren wir nichts im Synopticon, nur daß er beim Dolke für einen großen Propheten galt. Jesus tritt, abgesehen von seiner Taufe, unabhängig von ihm auf. Der Apostel= kreis, dem wir nicht sofort bei Jesu Anfangen begegnen, zeigt bei Marcus zwölf Namen in dreimal vier Gruppen (3, 13 ff.). Die Pordergruppe bilden die drei Lieblingsjünger Simon Petrus, Jacobus und Johannes, die von Jesus Beinamen empfangen haben, ohne daß der Anlag dazu genannt wurde. Sie treten im Synopticon querst bei der heilung von Simons Schwiegermutter auf (Mc. 1, 29), wo freilich Matthäus (8, 14) und Lucas (4, 38) Simons Gesellen nicht erwähnen, so daß Marcus Andreas und die Zebedaiden mit Rücklicht auf die nichtspnoptische Berufungsszene (1, 16-20) nachgetragen haben könnte. 107) Nur Petrus und die Zebedaiden sind Zeugen der Auferweckung von Jairus Tochter (Mc. 5, 37. Cc. 9, 28) und der Verklärung Jesu (Mc. 9, 1 ff. Mt. 17, 1 ff. Cc. 9, 28). 108) Petrus selbst ist stets an erster Stelle genannt; er spielt die hauptrolle und vertritt die andern häufig mit. Sein haus scheint Jesu dauernde Herberge in Kapernaum zu sein (Mc. 1, 29. Mt. 8, 14. Cc. 4, 38) 109), so daß er fortwährend in Jesu nächster Umgebung lebte. häufig erscheint er als Wortführer der andern Apostel; so im Christusbekenntnis (Mc. 8, 29 ff. Mt. 16, 16, Cc. 9, 20), das er für die Junger ablegt. So bei der Verklärung (Mc, 9, 5, Mt, 17, 4, Cc. 9, 32 f.), so beim Abschluß der galiläischen Wirksamkeit, als er nach dem Lohn der Nachfolge Christi fragt (Mc. 10, 28. Mt. 19, 27. Cc. 18, 28). Er verspricht voreilig die Treue bis in den Tod (Cc. 22, 33), aber trot der Warnung Jesu verleugnet er den Herrn in dunkler Stunde. Doch scheint ihm auch die erste Ostererscheinung unter den Jüngern geworden zu sein (Mc. 16, 7). Don glühender Liebe zum herrn beseelt, sieht er sich oft von seiner Natur überrascht; sein Wille ist größer als seine Kraft, doch sein Wesen ist lauter und ohne Salfc. Außer Petrus tritt von den Jebedaiden Johannes ein= mal hervor (Mc. 9, 38. Cc. 9, 49), als er sich über den fremden Exorcisten ereifert, indem er etwas vom Donnersohn erkennen läßt (cf. Mc. 3, 17). Die andern Jünger bleiben geschichtlich fast im Dunkel, Andreas, Philippus und Bartholomäus; Matthäus, Thomas und Jacobus Alphäi lassen die Charakterzuge vermissen, die das Johannesevangelium von ihnen gibt. Daß Matthäus Zöllner gewesen ift (Mt. 9, 9, 10, 3), daß er identisch ist mit Levi Alphäi (Mc. 2, 14), also vielleicht ein Bruder des Jacobus Alphäi war, erzählt Marcus nirgends; wir muffen es erschließen. Thaddaus (Mc. 3, 18) ist nach Matthäus identisch mit Lebbäus (Mt. 10, 3), nach Lucas mit Judas Jacobi (Cc. 6, 16). Sein judischer Name war vermutlich Judas, den er aber wegen des gleichnamigen Verräters mit dem griechischen אַד = Θευδας pertauscht haben mag. 110) Der dritte Name Cebbaus,

<sup>107)</sup> Mindestens nal 'Aνδφέου, als hätten die Brüder ein gemeinsames haus gehabt (Prochsch, Petrus S. 5), fällt auf; aber auch das Fehlen der Zebedaiden in den Parallelberichten (cf. Spitta, Grundschrift S. XVII).

<sup>108)</sup> Ihr Auftreten in Gethsemane (Mt. 14, 33. Mc. 26, 37) gehört wohl nicht zum Synopticon.

<sup>109)</sup> cf. Procksch, Petrus S. 5.

<sup>110)</sup> Dalman, Worte Jesu S. 40.

der nicht palästinisch ju sein scheint, konnte auf einem Dersehen beruhen. 111) Die zwei letten Jünger scheinen nach ihren Beinamen & Kaν[α]ναῖος 112) und δ'Ισκαριώτης (Mt. 10, 4) Anhänger je der Zelotenpartei (Cc. 6, 15) und der Sicarier, also mit fanatischen Messias= hoffnungen erfüllt gewesen zu sein. Man sieht, daß außer den Lieblingsjungern den Zwölfen icharfe Zeichnung fehlt. Sie find der feste Kreis um Jesus, bilden mit ihm eine Samilie, mahrend seine Blutsperwandten nie mit Namen genannt werden (Mc. 3, 31 ff. Mt. 12, 46 ff. Cc. 8, 19-21). Dagegen fallen einige andre Namen auf, die wahrscheinlich altsnnoptisch sind. Dahin gehört der Synagogenporsteher Jairus (Mc. 5, 22. Cc. 8, 41) 118), dessen Tochter Jesus ins Ceben guruckruft, dahin Bartimaus (Mc. 10, 46), dessen Blindheit geheilt wird, ferner Barabbas (Mc. 15, 11. Mt. 27, 20. Cc. 23, 18), dem guliebe Jesus preisgegeben wird. Simon von Cyrene (Mc. 15, 21, Mt. 27, 32, Cc. 23, 26) wird von Marcus als Dater pon Alexander und Rufus bezeichnet, die mahrscheinlich Glieder der Urgemeinde Jerusalems waren. Endlich Joseph von Arimathia, der auf das Reich Gottes wartete (Mc. 15, 43. [Mt. 27, 57.] Cc. 23, 51), hat gewiß gleichfalls zu den Mitgliedern der Urgemeinde gehört. Daß zwar Pilatus' Name erscheint, aber ohne Einführung seines Titels und Berufes (Mc. 15, 1f. 12. 14f. 43. Mt. 27, 2. 13. 22. 58. Cc. 23, 1. 3f. 20, 24, 52), — erst Matthäus hat ihn als ήγεμών bezeichnet —, beweist die Bekanntschaft dieses Mannes in der Gemeinde. Auffällt aber, daß weder der hohepriester noch sonst jemand aus der Priefter= schaft, aus dem Synedrium, aus dem Pharisäerkreise namhaft gemacht ist. Man sieht daraus, wie wenig Gewicht auf die geschichtliche Gestaltung des Dramas gelegt wird.

Dramatisch wirksam gemacht ist die spnoptische Darstellung durch die Einheitlichkeit von Ort und Zeit. Die drei Hauptkreise sind topographisch gegliedert: Kapernaum und der See; Galiläa und Peräa; Jerusalem. Diese Gruppierung entspricht gewiß der Wirklichkeit; man hat keinen Anlaß, eine spnoptische Szene topographisch anders als nach der Überlieserung einzugliedern. Freilich sehlen der Topographie fast alle Einzelzüge, nur die gröbsten Umrisse sind vorhanden.

<sup>111)</sup> Ob  $\Lambda EB[B]AIO\Sigma$  aus  $\Theta AA[A]AIO\Sigma$  verschrieben ift?

<sup>112)</sup> cf. Dalman, a. O. S. 40. — Зи Запарійд s. oben S. 40.

<sup>&</sup>lt;sup>113</sup>) Daß dieser Name Mc. 5, 22 D wie Mt. 9, 18 fehlt, ist schwerlich ursprüngslich (gegen Wellhausen, Mc. 1 S. 43).

Kapernaum und Bethsaida (Cc. 9, 10) sind feste Punkte; auch das Uferland der Dekapolis ist bestimmbar. Aber das Gergesenerland 114) (Mc. 5, 1. Cc. 8, 26) ist schon schwer zu bestimmen, weshalb Matthäus dafür das Gadarenerland einführt, und noch undeutlicher werden die Linien, wenn wir uns vom Galiläischen See entfernen. Welche Teile von Galiläa durchzog Jesus mit den Jüngern? Wo fand das Petrus= bekenntnis statt? Wo lag der Verklärungsberg? Wie lief der Weg von Kapernaum nach Jericho? Das alles bleibt im Dunkel. Daß in Jerusalem die genaue Lage des Abendmahlssaales, des Palasts von hohempriester und Statthalter, von Gethsemane und Golgotha nicht angegeben wird, hängt wohl damit zusammen, daß die Urgemeinde solcher Angaben nicht bedurfte. Aber man ersieht auch hieraus, daß die synoptische Grundschrift keine Geschichte Jesu für solche entwerfen will, die außerhalb der Christengemeinde und ihrer überlieferung stehen, auch ber Zeitraum ist nur gang ungefähr bestimmt. Da nur ein Passafest erwähnt wird, zu dem Jesus nach Jerusalem zieht, so entsteht der Anschein, als spiele sich alles im Caufe eines Jahres ab, obwohl das nicht ausdrücklich gesagt ist. 115) In Wirklichkeit läft nicht nur Johannes Jesu Wirksamkeit brei Paffafeste umspannen, also sich über zwei Jahre ausbehnen, sondern auch alle innere Wahrscheinlichkeit spricht für einen größeren Zeit= raum. Jesus ist nach eigenstem Ausspruch entsprechend den lucanischen und johanneischen Angaben öfter in Jerusalem gewesen, um die Stadt für seine Botschaft zu gewinnen (Mt. 23, 37 f. Cc. 13, 34 f.); er hat dort eine große Wirksamkeit entfaltet. Wie lange Jesus in Galiläa gewirkt hat, ehe er die Apostel beruft (Mc. 3, 13), ist nicht gesagt, obwohl der Zeitraum nicht gang gering gewesen sein kann. Der innere Zusammenhang zwischen der galiläischen Predigt und dem jerusalemischen Prozef wird bei Lucas angedeutet (Cc. 23, 2-5), vielleicht auf altsnnoptischem Grunde. Der Zusammenstoß mit dem Hohenrat muß sich aber vorbereitet haben, wovon das Synopticon kaum eine Andeutung macht (cf. Mc. 3, 6). Unter der Vereinfachung des örtlichen und zeitlichen Spielraums im Synopticon hat die Durch-

<sup>114)</sup> Zum Text cf. Zahn, Matthäus 3. 364 ff. Die Gergesener sind vielleicht die archaischen Girgaschiter (Gen. 15, 18), da das Dörschen Kurse am Ostuser des Sees schwerlich von ihnen abzuleiten ist (cf. Palästinajahrbuch 14 S. 27 f. gegenüber Dalman, Orte und Wege S. 176 ff.).

<sup>115)</sup> Windisch in INW XII S. 171 denkt nach Maurenbrecher gar nur an einige Monate.

sichtigkeit der Entwicklung gelitten. Wir erfahren nur die harten Tatsachen, daß Jesus in Wort und Werk gewaltig wirkt, daß die Jünger das Evangesium ausbreiten, daß der Gegensatz zum gesetzlichen Judentum erwacht, daß er in Jerusalem zur Katastrophe führt. Aber die inneren Zusammenhänge der Ereignisse bleiben außerhalb der Betrachtung. Jedes Bild steht für sich als eine Einheit vor uns; jedes ist von einem Rahmen umschlossen. Die Gesamtwirkung liegt nicht in der künstlerischen Gestaltungskraft des Erzählers, sondern in der Person Jesu Christi, die überall den Mittelpunkt bildet. Eine geschichtliche Entwicklung des Hergangs ist nicht auf Grund des Synopticons zu gewinnen, sondern nur mit hilfe von Johannes. Wer Johannes aus den Quellen der Geschichte Zesu ausscheidet,

verzichtet auf ihre Erkenntnis.

So bringt das Synopticon keine Geschichte Jesu im Sinne der Biographie. Die Undurchsichtigkeit vieler personlichen, örtlichen und zeitlichen Derhältnisse, ber Mangel an geschichtlicher handlung, die in Jusammenhang mit ben politischen und geistigen Bewegungen bes Judentums zur Zeit Jesu stünde, machen es dazu nicht geeignet. Doch will es nun auch gar kein solches Geschichtswerk sein, das die Vorgänge ohne ihren Wert für das Leben des Lesers behandelt. Dielmehr wird der synoptische Aufbau dann erst klar, wenn wir hier nicht Geschichtschreibung, sondern Derkundigung und Predigt feben. Jeju Bild foll der Glaubensgemeinde eingeprägt werden; benn es ift von Anfang bis zu Ende ein Glaubensbild. Und zwar steht im Mittelpunkte das Petrusbekenntnis, daß Jesus der Christ sei (Mc. 8, 27 ff. Mt. 16, 13 ff. Cc. 9, 18 ff.). Was hier Geheimnis des Jüngerkreises bleiben soll (Mc. 8, 31), das bekennt Jesus vor dem Hohenpriester und vor Pilatus (Mc. 14, 61. 15, 2. Mt. 26, 63. 27, 11. Cc. 22, 66. 23, 3) in voller Öffentlichkeit, um baraufhin fein Urteil zu empfangen. Das Messiasgeheimnis ist also bestimmt, öffentliches Bekenntnis zu werden. Die Christusfrage tritt in volkstümlicher Gestalt auch in der Anrede Jesu als des Davidsohnes durch Bartimäus hervor (Mc. 10, 47. Mt. [9, 27.] 20, 30. Cc. 18, 38), als Jesus sich anschickt, von Jericho nach Jerusalem zu ziehen; desgleichen im hosannagruß des Dolkes beim Einzug in die hauptstadt (Mc. 11, 10. cf. Cc. 19, 38). Sie wird von Jesus selber vor den Schriftgelehrten aufgeworfen (Mc. 12, 35 ff. Mt. 22, 41 ff. Cc. 20, 41 ff.), wobei sie der Srage nach dem Davidsohne selbständig entgegentritt. Davids Sohn und Christus sind demnach nicht schlechthin identische Begriffe.

Dielmehr ist Christus der Gottessohn; diese beiden Aussagen wollen miteinander verglichen sein. Gleich nach der Caufe bekennt sich Gott zu Jesus als seinem Sohne, den er durch den Heiligen Geist gezeugt hat (Cc. 3, 22 Dal.). Diese Gottessohnschaft kraft des Heiligen Geistes wird bestätigt durch das Wort bei der Verklärung, daß Jesus der geliebte Sohn ist, an dem Gott Wohlgefallen hat (Mc. 9, 7. Mt. 17, 5. Cc. 9, 35). Sie ist nicht identisch mit der driftlichen Gotteskindschaft, sondern ist etwas überirdisches, in den Tiefen der Geistesregion gelegen. Darum sind auch Dämonen die ersten, welche Jesus als heiligen Gottes (Mc. 1, 24. Cc. 4, 34) oder als Sohn des höchsten Gottes erkennen (Mc. 3, 11. 5, 7. Lc. 8, 28. cf. Mt. 8, 28); ihr Reich und ihre Macht wird durch ihn zerstört. Diese Gedanken, daß Jesus der Christus ist, daß Jesus als Christus aber Gottes Sohn im überweltlichen Sinne ist, können den Wahrheitsbeweis nur im Glauben finden. Auf diesem Unterbau ruht nun die Ausführung, bak dieser Jesus Christus das Gottesreich gebracht hat. Im Synopticon kommt die βασιλεία τοῦ θεοῦ querst beim Gleichnis vom Säemann por (Mc. 4, 11. Mt. 13, 11. Cc. 8, 10), indem das Geheimnis des Gottes= reichs den Jüngern im Unterschiede von der blinden Masse gu erkennen gegeben ist. Das Gottesreich steht vor der Tür, Glieder der Generation Jesu werden es noch erleben. Deutlich genug ist seine eschatologische Sassung, wenn der Menschensohn in der Herrlichkeit seines Vaters mit den Engeln erscheint (Mc. 8, 38. 9, 1. [Mt. 16, 27 f.] Cc. 9, 26 f.). Deutlich ist auch das Leiden als Durch= gangspunkt bezeichnet, um ins Gottesreich einzugehen; dazu gilt es, selbstlos wie die Kinder zu werden, frei von den goldenen Ketten der Welt (Mc. 10, 15. 24f. Mt. [18, 1. 3f.] 19, 14. 23f. Cc. 18, 17. 24f.). Das Abendmahl ist das letzte gemeinschaftliche Mahl Jesu mit den Jüngern vor dem Anbruch des Gottesreichs (Cc. 22, 16. 18. Mc. 14, 25. Mt. 26, 29). Damit ift angedeutet, daß Jesu Tod der Schlüssel zum Gottesreiche ist. Im Kreuzestode vollendet sich Christi Werk auf Erden. Die Auferstehung aber ist die frohe Botschaft, mit der das Spnopticon schließt. Ob die Grundschrift eine Erscheinung des Auferstandenen gebracht haben mag, wie solche in den Sonderberichten bei Matthäus, Marcus, Lucas und Johannes erwähnt sind, ist zwar nicht unwahrscheinlich (cf. Cc. 24, 36 ff.), aber doch nicht ganz licher zu entscheiden. Dagegen erscheinen im Synopticon Leiden, Tod und Auferstehung am dritten Tage in dreifacher Wiederkehr (Mc. 8, 31. 9, 31. 10, 18ff.) als Teile einer festgefügten Weissagung

des Herrn. Der Kern dieser Weissagung, die auch die Sonderquelle bringt (Mc. 9, 9 ff. Mt. 17, 9 ff.), ist echt. Die Ausgestaltung in dreissacher Form mag aber der liturgischen Sorm des Glaubensbekenntnisses der Urgemeinde entsprechen, das zur Weissagung Christi Ja und Amen sagt. Dies liturgische Glaubensbekenntnis wird dreimal einsgeprägt.

### b) Das Christusbild.

Don Anfang an steht die synoptische Grundschrift unter der Christusfrage. Nach Lucas, der mindestens den spnoptischen Sinn getroffen hat, gilt Johannes der Täufer bei vielen als Christus (Cc. 3, 15. cf. Joh. 1, 21). Das veranlaft ihn gum Dergleich zwischen sich, dem Wassertäufer, und dem kommenden Geistestäufer (Mc. 1, 7f. Mt. 3, 11. Cc. 3, 16). Er ist ein Dorläufer des Stärkeren, zu gering für deffen geringften Dienft, die Stimme des Wuftenpredigers, der dem Berrn den Weg bereitet (Mc. 1, 3. Mt. 3, 3. Cc. 3, 4). Also icon seine Predigt gipfelt im Messiasgedanken; seine Taufe bereitet die messianische Zeit vor. Nun erfolgt freilich die Johannestaufe als βάπτισμα μετανοίας είς ἄφεσιν άμαρτιῶν (Mc. 1, 4. Cc. 3, 3). Sie ist eine Buftaufe, in der sich der Sunder gunächst dem göttlichen Jorn unterwirft, um sobann Vergebung ber Sunden zu empfangen. Sur Jesus kommt dieser Zweck unmittelbar nicht in Betracht, da er fündlos ist. Für ihn ist vielmehr in der Taufe der Empfang des Geistes begründet. 116) Indem er sich taufen läßt, bricht für das Menschengeschlecht die neue Zeit an, das angenehme Jahr des herrn. Die Taubengestalt des Geistes ist deutlich das Gegenstück zur Sintflutgeschichte. 117) Wie dort die Taube als Friedensbotin das Ende der flut meldet, aus der ein neues Menschengeschlecht aufsteigt, so wird mit der Erscheinung des Geistes bei Christi Taufe der Anbruch einer neuen Weltordnung angedeutet. Der alten Weltordnung, die unter Gottes Gericht steht, also zum Untergang verurteilt ist, tritt das Zeitalter des Geistes gegenüber, in der die prophetische Weissagung sich erfüllt. Weil Jesus mit heiligem Geiste getauft ist (Mc. 1, 10. Mt. 3, 16. Cc. 3, 22 D), wird er felbst jum Geistestäufer, in dem sich

<sup>116)</sup> cf. Frövig, Das Selbstbewußtsein Jesu S. 142 ff.

<sup>117)</sup> Gen. 8, 8—12. Die Rabbinen denken bei Gen. 1, 2 an das Brüten des Geistes "wie einer Taube über ihren Jungen"; doch wohl nur zur "Erklärung des ungewöhnlichen Verbs" (Wellhausen, Mc. S. 7). In Wirklichkeit hat die Taubengestalt bei der Taufgeschichte nichts mit Gen. 1, 2 zu tun.

die johanneische Weissagung erfüllt; das Zeitalter des Geistes wird für die gange Taufgemeinde erschlossen, in deren Schicksalsgemeinschaft Jesus eingetreten ist (Act. 1, 8). Jesus aber wird durch den Heiligen Geist zum Chriftus gesalbt; die messianische Zeit hält ihren Einzug in die Welt entsprechend der prophetischen Weissagung vom geist= erfüllten Isaisohn (Jes. 11, 2) und Gottesknecht (Jes. 61, 1). Dieser Christus ist mehr als der gesalbte Davidide, der erwartete König von Ifrael; denn auf Ifrael wird im Synopticon gar nicht reflektiert. Er ist vielmehr der geistgesalbte Gottessohn, seine Messianität ift nichts Irdisches, sondern etwas überirdisches. Und das in ihm angebrochene Zeitalter des Geistes bewährt seine Macht auch an den Jüngern, die mit heiligem Geiste getauft werden sollen (Mc. 1, 8. cf. Act. 1, 5), die kraft des Heiligen Geistes (Mc. 13, 11. Mt. 10, 20) die rechte Weisheit (cf. Cc. 21, 15) in der Verantwortung des Evan= geliums finden werden. Im Jusammenhang mit der Taufe Christi steht schon im Synopticon (Mc. 1, 12f.) die Versuchungsgeschichte. Die Versuchung ist ein pneumatischer Vorgang, der im Zusammenstoß des Trägers von heiligem Geiste, in dem das Gottesreich angebrochen ist, mit dem haupte des unreinen Geisterreiches liegt. Der Geist treibt Jesus in die Wuste, wo er unter den wilden Tieren lebt, aber von Engeln bedient wird, gerade wie im 91. Pfalm, auf den in der Redequelle (Q) bei der Versuchung angespielt wird (Mt. 4, 6. Lc. 4, 10), die Engelhut inmitten der Gefahr unter Löwen und Ottern betont wird (w. 91, 11-13). Während der vierzigtägigen Sastenzeit, der= gleichen auch Mose (Er. 34, 28) und Elia (1. Reg. 19, 8), die größten Propheten des Alten Bundes, durchgemacht haben, erfolgt die Versuchung durch den Satan. Der Inhalt des Versuchungskampfes wird im Synopticon im Unterschiede von der Redequelle (Mt. 4, 1 ff. Cc. 4, 1 ff.) nicht angegeben; aus Jesu Wundertätigkeit ist aber zu schließen, daß er durch den heiligen Geist die Macht des Satans gebrochen hat. 118) Es ift ein höchst altertumlicher Jug des Syn= opticons, daß Jesus nach seinem öffentlichen Anfang zuerst von den unreinen Geistern in seinem Wesen erkannt wird, indem sie ihn als den apios του θεου (Mc. 1, 24. Cc. 4, 34), ja als den viòs του θεου τοῦ υψίστου erkennen (Mc. 5, 7. [Mt. 8, 29.] Lc. 8, 28). Damit ist

<sup>118)</sup> cf. Mt. 12, 28. Cc. 11, 20 in Q. Dazu Frövig, a. O. S. 149 ff. Gewiß kann Mt. 12, 28 ἐν πνεύματι θεοῦ ursprünglicher sein als Cc. 11, 20 (Ex. 8, 15) ἐν δακτύλφ θεοῦ (harnack, Sprüche und Reden S. 20; Frövig, a. O. S. 158); denn es steht eben der pneumatische Gegensat in Frage.

nicht seine geschichtliche Messiaswurde ausgesprochen, sondern sein überirdischer Ursprung; benn άγιος του θεου ist kein geschichtlich messianisches Pradicat. 119) Was in den Exorcismen der Damonen zutage tritt, ist zugleich ein Kampf in den Tiefen der Geistesregion, den Jesus als Beiland durchführt. Dieser Geisteskampf ist ein hauptthema des Synopticons; besonders in der ersten Periode von Jesu Wirken tritt er hervor. Sein Schauplat ist das Wohnhaus Jefu in Kapernaum (Mc. 1, 32ff. Mt. 8, 16f. Cc. 4, 41), die Syn= agoge (Mc. 1, 21 ff. Cc. 4, 31 ff.); die judische Umgegend (Mc. 3, 11 f. Sc. 6, 18), die heidnische Dekapolis (Mc. 5, 1 ff. Mt. 8, 28 ff. Sc. 8, 26 ff.); das Gebiet am Verklärungsberge (Cc. 9, 37 ff. cf. Mt. 17, 18. Mc. 9, 15ff.\*). Auch Jesu Junger nehmen als seine Apostel den Kampf gegen die πνεύματα ακάθαρτα auf (Mc. 6, 7. 13. Mt. 10, 1. Cc. 9, 1); ja in Christi Namen wirken Erorcisten auch außerhalb bes Jungerkreises mit Erfolg (Mc. 9, 38. Cc. 9, 49). Sind alle diese Geistes= wirkungen Zeichen des Anbruchs der messianischen Zeit, so mussen in dasselbe Licht auch alle andern Wunder gestellt werden, die Jesus tut. Dahin gehören Beilungen wie beim Aussätzigen (Mc. 1, 40ff. Mt. 8, 1 ff. Cc. 5, 12 ff.), beim Gichtbrüchigen (Mc. 2, 1 ff. Mt. 9, 1 ff. Cc. 5, 17ff.), bei Jairus Tochter (Mc. 5, 21 ff. Mt. 9, 18 ff. Cc. 8, 40 ff.), bei Bartimäus (Mc. 10, 46 ff. Mt. 20, 29 ff. Cc. 18, 35 ff.), aber auch Eingriffe in das Naturreich, wo ihm Wind und See gehorchen (Mc. 5, 1 ff. Mt. 8, 18. 23 ff. Cc. 8, 22 ff.), wo sich Brot und Sisch unter feinen Banden für den Bedarf von Sunftausend vermehrt (Mc. 6, 31 ff. Mt. 14, 13 ff. £c. 9, 10 ff.).

Jesus verkündet aber auch als Lehrer die messianische Zeit, wenngleich im Synopticon das Wort hinter dem Wunder zurücktritt, wahrscheinlich weil es bereits Spruchsammlungen von Herrnworten gab, deren Aufzeichnung sich naturgemäß viel früher notwendig machen mußte als die Erzählung seiner Caten. Deindrucksvoll ist der Sat, daß Jesus predigte de έξουσίαν έχων και ούχ de of γραμματείς (Mc. 1, 22. cf. Mt. 7, 29. Cc. 4, 32). Wie aber der Schriftgelehrte Nicodemus bei Johannes διδάσκαλος genannt wird (Joh. 3, 10), so Jesus ganz regelmäßig im Synopticon von Jüngern und Fremden (Mc. 4, 38. 9, 38. 13, 1. 14, 14. 9, 17. 10, 17. 20.

אור) Auch Dn. 7, 18. 21. 25. 27 sind die קדיליידן nicht etwa die Israeliten, sondern die Engel.

<sup>190)</sup> Wellhausens Meinung (Einleitung S. 73 ff.), daß Q gegenüber Marcus sekundär sei, ist gewiß irrig.

12, 14. 19. cf. 9, 11). Seine διδαχή wird als etwas Neues bezeichnet. worüber man in Kapernaum und in Jerusalem erstaunt (Mc, 1, 27, 11, 18. cf. Cc. 4, 36); ihr Thema ist wie im Judentum die δδός Θεού (Mc. 12, 14. Mt. 22, 16. Cc, 20, 21), die gleichbedeutend ist mit dem Wege zur ζωή αίώνιος (Mc. 10, 17. Mt. 19, 17. Lc. 18, 18). Dieser Weg zur ζωή wird von Jesus nach altjüdischer Weise in den έντολαί bes Gesehes gesehen (Mc. 10, 19, Mt. 19, 17, Cc. 18, 20), mahrend der Begriff des vóuos im Synopticon vermieden ist. Ausdrücklich aber wird der Weg zur ζωή gleichgesett mit dem in die βασιλεία τοῦ θεοῦ (Mc. 10, 24f. Mt. 19, 23f. Cc. 18, 24f.), so daß es nicht richtig ist, einen pringipiellen Unterschied zwischen der Cehre Jesu und seiner prophetischen Verkündigung des Gottesreiches zu machen. 121) Dielmehr faft sich seine Cehre gusammen in der Verkundigung ber Baoilela; sie ist das Thema der Gleichnispredigt (Mc. 4, 11, Mt. 13, 11. Cc. 8, 10), auch wenn das Synopticon die bekannte Einführung vermeidet, daß das Gottesreich gleich sei dem und dem Bilde. Es gehört nicht den Ehrgeizigen, die herrschen wollen (Mt. 18, 1 ff.), sondern den Empfänglichen, die wie die Kinder nichts von sich selber wissen (Mc. 10, 14f. Cc. 18, 16f.); am meisten gefährdet find die Reichen auf dem Wege dahin, die an den weltlichen Gutern haften (Mc. 10, 23 ff. Mt. 19, 23 f. Cc. 18, 24 f.). Man muß um des Gottesreichs willen auf allen irdischen Besitz verzichten (Sc. 18, 29) 122); dann empfängt man im αίων έρχόμενος die ζωή αίωνιος. Es hängt aufs engste mit der sittlichen Welt zusammen, seine Mitgliedschaft ist für den einzelnen an die sittliche haltung geknüpft. Doch ist es nach dem Spnopticon keineswegs identisch mit der sittlichen Welt, sondern kommt aus dem himmel auf die Erde. Umgekehrt ju der Verkündigung Mohammeds wächst in Jesu Predigt die eschatologische Spannung gegen Ende seines Wirkens immer mehr. Das Geheimnis des Gottesreiches, das por der Tur steht, ist nur seinen Jungern bekannt, während der Masse das Erkenntnisorgan dafür fehlt; denn das Gottesreich ist in Jesu Person im Anbruch begriffen. Schärfer treten seine Zuge nach dem Detrusbekenntnis herpor: noch por dem Aussterben der lebenden Generation wird das

<sup>121)</sup> Wellhausen, a. O. S. 106.

<sup>122)</sup> Cc. 18, 29 ενεμεν της βασιλείας του θεου ist altertümlicher als Mt. 19, 29 ενεμεν του έμου δνόματος und besonders als Mc. 10, 29 ενεμεν έμου και ενεμεν του εδαγγελίου, wo das unspnoptische και ενεμεν του εδαγγελίου (8, 35) Jusag des Marcus ist (cf. J. Weiß, Ältestes Evangelium S. 31).

Gottesreich kommen (Mc. 9. 1. Mt. 16, 28. Cc. 9, 27). Und zwar offenbart es sich, wenn der Menschensohn in der Glorie seines Daters mit den heiligen Engeln erscheinen wird; der Menschensohn tritt wie bei Daniel in engster Verbindung mit dem Gottesreich auf. Die jüdische Volkserwartung sett es gleich dem wiederkommenden Reiche des Vaters David (Mc. 11, 10), wobei Jesus als Davidsohn einen Augenblick Träger dieser Erwartung ist (cf. Mc. 10, 47. Mt. 20, 31. Cc. 18, 38), als er auf dem Esel in Jerusalem einreitet, in deutlicher Verbildlichung der Weissagung vom Friedenskönig. Auch die frommen Kreise haben die βασιλεία τοῦ θεοῦ gewiß in irdischer Sorm erwartet, wobei ihnen Jesus als der erhoffte König dieses Reiches erschien (Mc. 15, 43. Cc. 23, 51). Aber Jesus feiert im Passa ein Abschieds= mahl mit seinen Jüngern. Das Passa ist das Vorbild der Erlösung seines Volkes, die sich im Reiche Gottes erfüllen wird (Cc. 22, 16). Dann wird er mit den Jungern erneut vom Gewächs des Weinstocks trinken in seines Vaters Reich (Mc. 14, 25. Mt. 26, 29. Cc. 22, 18). Das Synopticon fakt das Abendmahl als Passamahl auf, was zeitlich nicht gang richtig ift. Doch sofern die Abendmahlsnacht Dorfeier der Erlösung ist, konnte sie allerdings als das christliche Dassa gelten. Es war ferner urchristliche Vorstellung, daß Jesus selbst als Passa= lamm der Christen geopfert ist (1. Cor. 5, 7. cf. Joh. 19, 37). Sofern er sich im Abendmahl hingab, mußte dies als Passamahl erscheinen, wie im Synopticon durchweg geschieht (Mc. 14, 12 ff. Mt. 26, 17 ff. Cc. 22, 7ff.), während die marcomatthäische Sonderquelle in Überein= stimmung mit Johannes das Abendmahl vom Passamahl der Juden unterscheidet.

Ist Jesus der Messias, wie das spnoptische Bekenntnis Petri lautet (Mc. 8, 29. [Mt. 16, 29.] Cc. 9, 20), so ist er der Mittelpunkt der messianischen Erwartung Israels. Das Urbild des Messias in der alttestamentlichen Prophetie ist König David (2. Sam. 23, 1—7); an ihn und sein Haus knüpft sich die Hoffnung auf den Davidschn der Endzeit. So kann es nicht wunder nehmen, wenn Jesus im Spnopticon als Sohn Davids bezeichnet wird. Freilich nennt er sich niemals selbst so, sondern er wird von einem Blinden so begrüßt (Mc. 10, 47 f. Mt. 20, 30. [9, 27.] Cc. 18, 38 f.), als er zum letzten Male nach Jerusalem aufbricht. Doch ist klar, daß gerade in Jerusalem und Judäa seine Davidsohnschaft viel erörtert worden ist; denn Bartimäus hat diese Bezeichnung natürlich aus dem Munde des Volks, und das Volk sieht in Jesu Einzug in Jerusalem den

Anbruch der Königsherrschaft Dater Davids (Mc. 11, 9), die also in Jesus Wirklichkeit werden soll. Anders denn als Davids Sohn konnte nach volkstümlicher Auffassung der Messias gar nicht auftreten, da nicht nur der Pfalter Salomos (Pf. Sal. 17, 23), sondern por allem die prophetische Erwartung ihn so kennzeichnet. So geht benn auch Jesus in der Christusfrage von dem zugestandenen Sate aus, daß der Messias Davids Sohn sei, freilich um ihn als problematisch hinzustellen (Mc. 12, 35. Mt. 22, 42. Cc. 20, 41). Daß Jesus hiermit für seine Person die Abstammung von David habe ablehnen wollen, ist gewiß ein falscher Schluß; denn für Matthäus steht auf Grund von Josephs Stammbaum fest, daß Jesus, wenn nicht κατά φύσιν, so doch κατά θέσιν zur Samilie Davids gehört (Mt. 1, 1 ff.), und dasselbe behauptet Lucas nach andrer Quelle (Cc. 2, 1 ff.), während Paulus von der Abstammung en onequaros Δανείδ auch κατά σάρκα redet (Rom. 1, 3), so daß Jesu Zugehörigkeit 3u Davids Geschlecht gerade trot der Chriftusfrage (Mc. 12, 35) für das Urchristentum unter allen Umständen feststand. Der Gegensat in der Christusfrage Jesu ist auch gar nicht der zwischen Davids Sohn und Sohn eines andern, sondern zwischen Davids Sohn und Davids Berrn. Also nach Jesus erschöpft sich der Messiasbegriff nicht in der Davidsohnschaft, sondern der Messias ist eine über= irdifche Gestalt, die icon von David im Geifte als Berr angeschaut wird. Das ist der Kern der ganzen Verhandlung. Man versteht demnach, daß Jesus sich selbst nirgends als Sohn Davids bezeichnet; denn sein messianischer Anspruch wurde durch diesen Begriff nicht vollgiltig umschrieben, und auf die irdische Abstammung seines väter= lichen Hauses kam es ihm nicht an.

Dagegen nennt sich Jesus in messianischen Aussprüchen nachdrucksvoll den Menschensohn, und während Davidsohn nie Selbstbezeichnung
im Munde Jesu ist, ist Menschensohn es ausschließlich. Don vorn
herein ist also zu erwarten, daß Jesus mit dem Ausdruck d vids rov
avdownov sein messianisches Wesen umschreiben will. Es ist hier
nicht der Ort, die Streitsrage im vollen Umfange auszurollen, die
sich an diesem Ausdruck angeschlossen hat, da für uns hier nur die
spnoptischen Hauptpunkte in Betracht kommen. Bekanntlich nennt
sich Jesus nach dem Synopticon den Menschensohn nur zweimal vor
dem Petrusbekenntnis (Mc. 2, 10. 28. Mt. 9, 6. 12, 8. £c. 5, 24. 6, 5);
alle andern Aussprüche liegen dahinter. Und zwar beziehen sich drei
von diesen auf die Wiederkunft des Menschensohnes in Herrlichkeit

(mt. 8, 38, 13, 26, 14, 62, mt. 16, 27, 24, 30, 26, 64, £c. 9, 26, 21, 27. 22, 69), drei auf das zukünftige Leiden Christi (Mc. 8, 31. 9, 31. 10, 33. Mt. 17, 22. 20, 18. Cc. 9, 22, 44, 18, 31 f.), mahrend einer die Erfüllung der Leidensweissagung andeutet (Mc, 14, 21. Mt. 26, 24. Cc. 22, 22). Wichtig ist nun, daß der Menschensohn nur als Subjekt, nie als Prädicat einer Aussage erscheint, so daß der an sich dunkle Begriff nur durch seine Pradicate naber bestimmt werden kann. Im Synopticon ist der Begriff am dunkelsten gu Anfang, im Caufe der Erzählung tritt eine zunehmende Erhellung ein, was auf eine geschichtlich aut begründete Darstellung hinweist. Am klarsten sind die drei Stellen von der Wiederkunft des Menschensohnes. Nach dem Detrusbekenntnis ist offenbar, daß Jesus selbst der Menschensohn ist. Er wird aber kommen in seines Vaters Herrlichkeit mit den heiligen Engeln (Mc. 8, 38 ||). Wenn es später in der snnoptischen Apokalppse heift, daß sie sehen werden τον υίον τοῦ ανθοώπου έρχόμενον έν νεφέλαις μετά δυνάμεως πολλης και δόξης (Mc. 13, 26 ||), so ist die Anlehnung an Daniel deutlich (Dn. 7, 13 0' ίδου έπὶ των νεφελών τοῦ οὐρανοῦ ὡς νίὸς ἀνθρώπου ἤρχετο). Und das: selbe gilt vom Bekenntnis vor dem Hohenpriester (Mc. 14, 62): όψεοθε τον υίον τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως και ξργόμενον μετά των νεφελών του οὐρανου. Der Menschensohn erscheint demnach als Schlufgestalt des alwo ovros, neben Gott als Richter sitzend, in himmlischer Glorie. haben wir nun bei Daniel den prophetischen Ausgangspunkt der gangen Dorstellung, so ist das Urteil, daß der Menschensohn in himmlischer Glorie erscheint, also ein himmlisches Wesen ist, ein analytisches und kein snthetisches Urteil. Dagegen ist es parador, wenn derselbe Menschensohn leiden und sterben mußt: denn dies steht im Widerspruch zu seiner himmlischen Natur. Jesus korrigiert hier offensichtlich die volkstümliche, an Daniel gebildete, Herrlichkeitsvorstellung durch die Leidenszüge, die er ihr aufprägt. Don den drei Leidensansagen ist die zweite (Cc. 9, 44 ||) am altertümlichsten gestaltet, wie das Wortspiel beweist, daß der Menschensohn Menschensöhnen in die hände fallen wird, was im Aramäischen noch besser als im Griechischen zur Wirkung kommt. Doch wenn auch dies Schicksal, gemessen an der prophetischen Vorstellung (Dn. 7, 13), parador ist, so klingt doch eine höhere Notwendigkeit aus dem Sate, daß der Menschensohn Menschensöhnen verfällt. Es entspricht einer göttlichen Bestimmung (Cc. 22, 22), daß er als Mensch Menschliches leiden muß; aber webe freilich dem Menschen, durch den er dahinfährt. In Jesu Wiederkunft, die durch sein Leiden und Sterben vermittelt ist, wird das Geheimnis des Menschensohnes offenbar. Von hier aus fällt auch Licht auf die dunkle Stelle, daß der Menschensohn auf Erden Vollmacht zur Sündenvergebung hat (Mc. 2, 10||); denn diese Vollmacht beruht sowohl auf seiner himmlischen Machtfülle als auf seinem irdischen Schicksal, das Sühnwert hat.

Wie aber kam Jesus zur Wahl des Bildes vom Menschensohn. um sein Geheimnis zu enthüllen? Entscheidend scheint mir Dalmans Erwägung zu sein, die allerdings von ihm selbst schlieklich abgelehnt wird. 123) Er sieht nämlich im Menschensohn einen paradoren Decknamen für den Gottessohn, in dem er die Paradora "Segnen" für "Sluchen" (1. Reg. 21, 10), "hellseher" für den Blinden (Ber. R. 30; j. Pea 19ª. j. Keth. 34b), "Seinde Ifraels" für Ifrael bei schlimmen Aussagen (Tos. Sukk. II, 6) vergleicht. Sind auch diese gegensinnigen Begriffe nicht gang dem Gegensinn analog, der im Menschensohn den Gottessohn verbirgt, so führen sie doch auf den rechten Weg. Das erkennt man, sobald man die Probe macht, indem man den Menschensohn durch den Gottessohn ersett. Beim Gichtbrüchigen fragen die Gegner, wer denn außer Gott Sünden vergeben kann, worauf Jesus antwortet: der Menschensohn d. i. der Gottessohn. Erft die gegensinnige Sassung bringt Logik in den Schluß (Mc. 2, 10 ||). Wenn David kraft seiner messianischen Würde, obwohl sie noch verhüllt ist, von den Schaubroten essen darf, so ist der "Menschensohn" kraft seiner messianischen Würde, die hier in der verhüllten Gottessohnschaft liegt, ein herr auch über den Sabbat (Mc. 2, 28). 124) Beileibe nicht hätte jeder beliebige Mensch sich zum herrn des Sabbats erklären können, wie man irrtumlich gemeint hat. Jesus als Menschensohn ist im Petrusbekenntnis der Gottessohn (Mt. 16, 13. 16). Ist diese Gleichung im Text auch nicht altspnoptisch, so trifft sie doch den innoptischen Grundgedanken. Denn wenn der Menschensohn in der herrlichkeit seines Vaters erscheint (Mc. 8, 38 ||), wo doch der Dater nur Gott selbst sein kann, so ist der Menschensohn eben Gottessohn. Wenn Jesus dem Hohenpriester auf die Frage, ob er

<sup>123)</sup> Dalman, Worte Jesu I S. 218 f.

<sup>124)</sup> Mc. 2, 27 fehlt bei D und Cateinern; der Vers sprengt den Zusammenshang zwischen V. 25 f. und V. 28 und ist aus andrer Stelle hierher versetzt oder Zusat (cf. Weizsäcker, Evangelische Geschichte S. 61; J. Weiß, Die drei Evangelien<sup>3</sup> S. 63).

Christus, der Gottessohn sei (Mt. 26, 63 cf. Mc. 14, 61), eine Antwort über die Jukunft des Menschensohns gibt (Mt. 26, 64. Mc. 14, 62), so beweist auch dies die Identität von Menschensohn und Gottessohn. Dasselbe gilt bei der lucanischen Sassung, die möglicherweise noch ursprünglicher ist als die bei Marcus und Matthäus; denn aus Jesu Wort von der Zukunft des Menschensohns folgert das Synedrium: σύ οὖν εί δ νίδς τοῦ θεοῦ (Luc. 22, 69f.)? Nicht das Christusbekenntnis an sich (Cc. 22, 66), sondern erst das im Ausspruch Jesu vom Menschensohn gegebene Gottessohnbekenntnis galt als Blasphemie, worauf das Todesurteil stand. Die Gleichung aber, daß der Menschensohn der Gottessohn ift. entspricht ferner auch dem letten Sinn der Danielischen Weissagung. Denn daß die Erscheinung, die einem "Menschensohn" (Dn. 7, 13 gleicht, ein Individuum, nicht ein Kollektivum für Israel ift, follte endlich einleuchten. Absichtlich heißt es im Dergleich vereinzelnd בַבר אַנָשׁ nicht wie beim Löwen (7, 4) kollektivisch בּבר אַנָשׁ da eine Einzelgestalt herausgehoben werden soll. Wie könnte auch die Erscheinung, die mit himmelswolken daherfährt, identisch sein mit Ifrael, das nicht himmlisch, sondern höchst irdisch ist? Wie könnte Ifrael erst nach den vier Weltreichen erscheinen, da es doch unter allen vieren drangsaliert wurde? Nichts ist auch verkehrter, als אורמפו in den קדישין (7, 21) oder קדישי (7, 18. 25. 27) אור (7, 18. 25. 27) אור leben. Denn Kurd ist bei Daniel überall ein himmlisches Wesen, sei es ein Engel (Dn. 4, 10. 14. 20), sei es eine Gottheit (Dn. 4, 5f. 15. 5, 11). Die Genitivverbindung קדישר עליונין ist wohl eperegetisch aufzufassen, da sich bei Beziehung von שלרינין auf den höchsten Gott der Pluralis schwer erklärt und der höchste außerdem bei Daniel nicht עליונא, fondern עליים heißt (4, 14f. 21. 29. 31. 7, 25). "Menschensohn", welcher als Repräsentant der קדינטי בליונין, der hochheiligen, die Weltherrschaft und das ewige Reich empfängt, ist seiner Natur nach nicht irdisch, sondern himmlisch, weshalb er auf himmlischem Wolkengefährt herangeschwebt kommt. Dann ist er aber in Wirklichkeit ein אבלה שב השנה Mir scheint, daß seine Erscheinung bei Daniel lettlich herausgewachsen ist aus der במראה פעראה הוא המרה בעראה bei hesekiel (1, 26). hesekiel sieht in der Spiegelscheibe aus Elektron (1, 4 בין הרשיביל) das Abbild des transzendent über dem himmels= baldachin thronenden göttlichen Urbildes; dies Abbild vergleicht er mit Menschengestalt, obwohl es göttlich ist. Bei Daniel scheint nun diese bei hesekiel noch an den Spiegel gebundene elndv rov Geor von der Spiegelfläche abgelöst zu sein, so daß das Bild frei im himmlischen Raume als hypostasiertes Wesen schwebt. Nicht mit Daniel, sondern mit Hesekiel beginnt die Apokalyptik.

Die Christusfrage ist von Jesus im Synopticon von der David= sohnschaft ausdrücklich abgelöst und in Zusammenhang mit der Menschenschnichaft gestellt worden. Der Menschensohn aber ift nach unfrer Auffassung ein Deckmantel für den Gottessohn. Der Begriff des Gottessohnes kommt aber altspnoptisch auch ohne diese Verhüllung vor. Schon im Taufbericht wird Jesus durch die himmlische Stimme als Sohn Gottes bezeichnet, mag man nun die marcomatthäische Sassung (Mc. 1, 11 σὰ εἶ δ νίός μον δ άγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα [Mt. 3, 17 ovrós earev . . ., er & nod.]) oder die lucanische Variante (£c. 3, 22 Ditt υίός μου εί σύ, έγω σήμερον γεγέννημά σε) für altsnoptisch halten. Wir haben uns für die zweite Möglichkeit entschieden; daher gilt es, den Begriff von & vids rov Deov von hier aus zu beleuchten. Das Psalmwort ( $\psi$ . 2, 7) ist ursprünglich an den messianischen König gerichtet, den Jahre eingesetzt hat auf Bion, seinem heiligen Berge. Der Tag, an dem der Messias von Gott gezeugt wird, ist der eschatologische Gottestag (ירֹם יהודה). Da tritt der Messias plöglich hervor; denn die Dision führt in den endgeschicht= lichen Kampf des Messias gegen die Völkerwelt ein. Der Messias= name begegnet uns nur hier im Alten Testament im eschatologischen Sinne; zugleich ist beutlich, daß er hier ein überirdisches Wesen ift, nicht aus menschlichem Stammbaum abgeleitet. Er hat große Ahnlichkeit mit dem himmlischen Menschensohne Daniels (Dn. 7, 13) und gehört in dieselbe prophetische Anschauungsgruppe, wie denn der Pfalm wohl zu den spätesten Stücken des Pfalters gehört. Wenn sich nun das prophetische Psalmwort in Jesus erfüllt, so wird er damit als Messias der Endzeit bezeichnet. Mit seiner Taufe ist der jüngste Tag angebrochen, an dem die neue Schöpfung ersteht. Indem er in die Taufgemeinschaft eingeht, macht er sie, die vom Täufer als Gerichtstaufe gemeint war, in der der alte Mensch wie in der Sintflut untergeben sollte, zu einer heilsgemeinschaft. Seine Gottessohn= schaft ist durch das aveoua ayiov vermittelt; er ist der Erstling unter den Gottessöhnen im Zeitalter des Geistes. Darum kann er als Gottessohn erst erscheinen, nachdem das pneumatische Zeitalter angebrochen ist. Don diesem Gesichtspunkt aus, daß es sich um das Offenbarwerden, das hervortreten des Geisteszeitalters handelt, will demnach das Urteil über seine Gottessohnschaft verstanden werden.

Es kommt auf die offenbare, die apokalyptische Gottessohnschaft an, nicht auf die latente oder metaphysische, die außerhalb der Beils= geschichte liegt. Auf diese wird in dem Gottesspruch des Synopticons gar nicht reflektiert; sie wird also auch nicht ausgeschlossen. Der Caufstimme entspricht die Gottesstimme bei der Derklärung (Mc. 9, 2ff. Mt. 17, 1 ff. Cc. 9, 28 ff.). Sie folgt auf die Weissagung Jesu von der Jukunft des Menschensohnes in der herrlichkeit seines Daters. Indem Jesus durch die himmelsstimme als Gottessohn ausgewiesen wird, tritt die Gleichung zwischen Menschensohn und Gottessohn wieder klar hervor. Mit der nationalen Erwartung des Davids= sohnes hat dieser Begriff des Gottessohnes also gar nichts zu tun, sondern er will aus sich selbst, aber in Einklang mit dem himmlischen Menschensohne verstanden werden. Der wohl synoptische Ausdruck bei Lucas (Cc. 9, 32: είδαν την δόξαν αὐτοῦ) erinnert an das Johanneswort (Joh. 1, 14: έθεασάμεθα την δόξαν αὐτοῦ) und will analog interpretiert sein. Auch besteht ein Anklang an die σκηναι (Cc. 9, 33. cf. Mc. 9, 5. Mt. 17, 4) in dem johanneischen Ausdruck vom Zelten des Gottessohnes unter den Jüngern (Joh. 1, 14 έσκήνωσεν έν ημίν). Wie Jesus im Synopticon δ νίος δ έκλελεγμένος ist (Lc. 9, 35 cf. Mc. 9, 7. Mt. 17, 5 δ άγαπητός), so war die johanneische δόξα eine solche ως μονογενούς παρά πατρός (Joh. 1, 14). Die Gottessohnschaft Jesu in der Verklärung beruht, wie die gange himmlische Szenerie zeigt, nicht auf einem geschichtlichen, sondern auf einem pneumatischen Derhältnis. Wir haben es wieder mit einer pneumatischen Dision zu tun, auch ohne daß sie als έν πνεύματι (cf. Mc. 12, 36. Mt. 22, 43) geschehen bezeichnet wurde; die pneumatische Welt ist es, die sich in der Verklärung erschließt. Dann muß aber in der Grundanschauung des Synopticons die Gottessohn= schaft als überirdisch, himmlisch angesehen worden sein. Dem entspricht ja die Sassung der Christusfrage an die Schriftgelehrten (Mc. 12, 35 ff. Mt. 22, 41 ff. Cc. 20, 41 ff.). Auch wenn man die matthäische Formel über den Messias: rivos viós koriv; als nicht altsnoptisch ablehnt und sich an Marcus und Lucas hält, so ist doch klar, daß der Melfias des 110. Pfalms als überirdisches Wesen gedacht ift. Denn wenn König David den König Chriftus seinen Herrn nennt, so ist das Königtum Christi dem Königtum Davids übergeordnet. Wie kann dann aber Chriftus aus Davids Königsstamm hervorgeben, der doch nie eine höhere Königswürde begründen kann, als David selbst sie hat? Die höhere Königswürde Christi ist demnach in seiner Abstammung von David nicht begründet. Worin sie begründet ist, verschweigt Jesus. Aber wenn Christus dem David in pneumatischer Disson erscheint (ἐν πνεύματι), so deutet Jesus den pneumatischen Ursprung des Messias an, der zudem über Raum und Zeit erhaben ist, da er schon von David als herr anerkannt wird. Wenn Jesus selbst sich vor dem hohenpriester zur Christuswürde bekennt, so tut er es also im überirdischen Sinne in Übereinstimmung mit dem Bilde des Menschensohnes. Und es ist demnach kein Zusall, wenn er als vids τοῦ θεοῦ (Mc. 3, 11. 5, 7. Mt. 8, 29. Cc. 8, 28) oder ἄγιος τοῦ θεοῦ (Mc. 1, 24. Cc. 4, 34) im Synopticon zuerst von den πνεύματα erkannt wird. Es handelt sich nicht um eine im geschichtlichen Davidssohne begründete, sondern um eine pneumatische, demnach überirdische Gottesschnschaft. Im synoptischen Tausbericht wurzelt die trinitarische Glaubensvorstellung; sie muß als altspnoptisch, also urchristlich angesprochen werden.

## 5. Der petrinische Ursprung.

nach Papias von hierapolis, dem Schüler des πρεσβύτερος Ίωάννης, dessen παραδόσεις er seinem fünfbändigen Werke: Λογίων κυριακών έξηγήσεις einverleibte, hat Marcus sein Evangelium auf Grund von Petrusüberlieferungen geschrieben. Καὶ τοῦτο δ ποεσβύτερος έλεγε · Μάρκος μέν έρμηνευτής Πέτρου γενόμενος, δσα έμνημόνευσεν άκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ δπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα οδιε γαο ηπουσε τοῦ πυρίου οδιε παρηπολούθησεν αδιφ, δσιερον δέ, ως ἔφην, Πέτοω, δς ποὸς τὰς χοείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, άλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων . ὥστε ούδὲν ημαρτε Μάρκος ούτως ένια γράψας ως έμνημόνευσεν · ένὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι έν αὐτοῖς (Eus. h. e. 3, 39, 15). 125) Da Papias nach Irenäus den Johannes gehört hat und mit dem Johannesjunger Polykarp befreundet war, der 155 n. Chr. im höchsten Alter starb, so lebte er c. 100 n. Chr., in der ersten Generation des nachapostolischen Zeitalters. Daß sein Gewährsmann, δ πρεσβύτερος Ίωάννης, der

<sup>125)</sup> Jur Frage vor allem Jahn, Papias von hierapolis in Theol. Studien u. Kritiken 1866 S. 645 ff. — 1867 S. 539 ff. Geschichte des nt. Kanons I S. 870 ff. — Einleitung II $^1$  S. 199 ff.

Apostel ist und nicht ein zweiter Johannes neben ihm, sollte un= befangene Eregese zugestehen. Aristion und δ πρεσβύτερος Ἰωάννης sind ihm of του κυρίου μαθηταί, persönliche Jünger Jesu (Eus. h. e. 3, 39, 4). Ihre Aussprüche über den herrn, für Aristion als των του πυρίου λόγων διηγήσεις, für Johannes als παραδόσεις bezeichnet (h. e. 3, 39, 14), hat er seiner Schrift einverleibt. Sie leben noch zu seiner Zeit (cf. Eus. h. e. 3, 39, 4 λέγουσιν), während er nach den Worten anderer πρεσβύτεροι, wie Andreas oder Petrus (τί  $\varepsilon \, l \, \pi \, \varepsilon \, \nu$ ), Philippus oder Thomas, Jacobus oder Matthäus 126) und anderer Junger des Berrn, sich bei Fremden erkundigen mußte, die jene gehört hatten. In demselben Sinne wie Andreas, Betrus und andre Apostel ποεσβύτεροι für Papias sind, ist es ihm auch Johannes gewesen, so daß man unmöglich πρεσβύτερος bald als den "Alten", bald als den "Presbyter" fassen kann, um zwei Johannessiguren zu gewinnen. Papias muß bemnach als persönlicher Schüler bes Apostels Johannes betrachtet werden; die fälschliche Derdopplung der Johannes= gestalt kommt auf Rechnung der Gewährsmänner des Eusebius, der sie seinerseits begierig aufgriff, um die Apokalnpse dem Apostel absprechen zu können (h. e. 3, 39, 5f.). So ist die Nachricht des πρεσβύτερος über Marcus von großem Werte, so daß sie als Grund= lage missenschaftlicher Untersuchung zu gelten hat. 127) Wer hätte auch besser als Johannes über Petrus und seine Verkundigung Auskunft geben können, da Petrus und Johannes nebeneinander die häupter der Urgemeinde Jerusalems waren, bis sie beide in Kleinasien das Missionswerk aufnahmen? Ob die Nachricht des Johannes bei Dapias nur den ersten, oben gesperrten Sat über Marcus als έρμηνευτής τοῦ Πέτρου umfaßt, oder das ganze von Eusebius aus Davias genommene Zitat, ist fraglich. 128) Doch auch im ersten Salle

<sup>196)</sup> Haußleiter im Theologischen Literaturblatt 1896 Sp. 467 streicht mit quten Gründen  $\eta$  rt Iwavys.

<sup>127)</sup> Gegen Wendland, Hellenistisch-römische Kultur<sup>2</sup> S. 260: "Jene Angaben des Papias stehen unter dem stärksten Verdacht tendenziöser Konstruktion, die der gnostischen Berufung auf apostolische Geheimtraditionen eine auf die Apostel zurückgehende Craditionskette zur Legitimierung der kirchlichen Evangelien schaffen will." Ehe man solche Urteile fällt, muß man doch erst die Überlieferung auf ihr Recht prüsen.

<sup>138)</sup> Jahn, Geschichte des nt. Kanons I S. 873 u. Einleitung II  $^1$  S. 218 bezieht  $_{\delta S}$  E $_{\eta \eta \nu}$  nicht auf das Wort des  $_{\pi \varrho e \sigma \beta \dot{v} \tau e \varrho o S}$  über Marcus als  $_{\dot{e}\varrho \mu \eta \nu e \nu \tau \dot{\gamma} S}$   $_{I}$  E $_{\tau \varrho o \nu}$ , sondern auf eine unbekannte Stelle aus Papias Werk, so daß Eusebius in getreuer Kopie das bei ihm sinnlose  $_{\dot{e}\delta S}$  E $_{\eta \eta \nu}$  aus dem Papiasterte mit abs

wird Papias sich die Nachricht über Petrus Cehrvortrag nicht aus den Singern gesogen haben, sondern lettlich auf Mitteilungen des Johannes fußen. Demnach hat Petrus seinen Unterricht nach den praktischen Bedürfnissen eingerichtet (πρός τάς χρείας έποιείτο τάς διδασκαλίας), nicht als Jusammenstellung von herrnworten, weshalb das Marcusevangelium für Papias' Hauptzweck, τάς των πυριακών λογίων έξηγήσεις, gewift nicht sehr ergiebig war. Daft Petrus keine Jusammenstellung von herrnworten bringen wollte (ούχ ώσπεο σύνταξιν των αυριακών ποιούμενος λόγων), entspricht einer mündlichen Dortragsweise jum 3weck der Belehrung durchaus; dagegen mußte Matthäus, wollte er die dopia zusammenstellen, von vornherein eine schriftliche Sammlung anlegen. Marcus legte nun seinem Evangelium offenbar die διδασκαλίαι des Petrus zugrunde. Da nun schon Petrus seine διδασκαλίαι nicht als Geschichtswerk, sondern für den praktischen Unterricht (πρός τάς χρείας) einrichtete, so war Marcus nicht zu tadeln, wenn er die Vorträge des Petrus nicht in strenger Zeitfolge der Ereignisse (οὐ μέντοι τάξει), sondern in freierer Gruppierung wiedergab, zumal er keine schriftlichen Aufzeichnungen des Petrus hatte, sondern aus dem Gedächtnis schrieb (οὐχ ημαρτε Μάρκος, ούτως ένια γράψας ως έμνημόνευσεν). 129) Dagegen legte Marcus zwar nicht auf die Chronologie, wohl aber auf die Vollständigkeit der petrinischen Überlieferung Gewicht, so daß man sich, nach Papias zu schließen, aus Marcus vom Umfang der διδασκαλίαι Πέτρου, betreffend τὰ υπό τοῦ Χριστοῦ ή λεχθέντα ή πραχθέντα, eine Vorstellung machen kann. Marcus war kounverrys Héroor nicht als überseter seiner gramäischen Cehrvorträge, sondern als Gewährs= mann seiner Predigt 130); als solcher hat er nach Umfang und Inhalt seines Evangeliums zu gelten, und zwar in durchaus zuverlässiger Darstellung (άκριβως έγραψεν). Auch finden wir bei ihm eine Gruppierung, die für den Unterricht in der evangelischen Geschichte, wie Detrus sie in seinen διδασκαλίαι verkündet haben muß, sehr geeignet war. Nur durfen wir die Gewährsmannschaft des Petrus

geschrieben habe. Möglich aber wäre doch auch, daß ώς έφην die eben gebrachte Bemerkung des πρεσβύτερος wieder aufnimmt und also vom πρεσβύτερος selbst herrührt. Da Papias eine mündlich e παράδοσις des πρεσβύτερος citiert, kann die von Jahn behauptete "breite Umständlichkeit" der Form auf seine Rechnung kommen. Gegenüber Jahn cf. Link in Th. St. Kr. 1896 S. 405 ff.

<sup>129)</sup> cf. Jahn, Einleitung II 1 S. 207 f.

<sup>180)</sup> cf. 3ahn, a. O. S. 209 f. 218 f. gegen Link, a. O. S. 405 ff.

nicht auf unser gegenwärtiges Marcusevangelium in seinem Dollumfang beziehen. 131) Denn wenn Marcus' Erinnerungsbild über Christi Worte und Taten auf petrinischer Überlieferung ruhte, so muß es ein widerspruchsloses Ganzes gewesen sein; nach unserm Befund ist aber das zweite Evangelium nicht aus einem Guß. Wohl aber dürsen wir die petrinischen didasmallai in der sunoptischen Grundschrift suchen, die nach unser Untersuchung ein literarisches

Ganzes ist, das den drei ersten Evangelien zugrunde liegt.

Die Rolle, die Petrus im Synopticon spielt, macht nun seine Augenzeugenschaft für die Ereignisse durchaus mahrscheinlich. Der vertrauliche Name Simon neben dem kirchlichen Detrus tritt im Spnopticon für Ursprünglichkeit der Erinnerung ein (Mc. 1, 29 f. 36. 14, 37. cf. Cc. 22, 31). Simons Haus ist das erste, das Jesus in Kapernaum betritt, wo er Simons Schwiegermutter heilt (Mc.1, 29-31), an bessen Tur sich die Ceute brangen (1, 33. cf. 2, 1, 3, 20, 31). Simon und die Seinen suchen den bei frühstem Morgengrauen entwichenen Gast, um ihn alsbald zu begleiten (1, 35-38). Diese für Jeju öffentliches Wirken unbedeutenden Zuge verraten einen lebhaften personlichen Anteil bei ihrer Wiedergabe. Wir begreifen ihn, wenn Simon selbst der Gewährsmann für den Bericht vom ersten Besuche Jesu in seinem hause war, das Jesus wahrscheinlich in der gangen kapernäischen Zeit Aufenthalt bot. Wenn Petrus im folgenden neben Jacobus und Johannes als Lieblingsjünger Jesu erscheint (cf. Mc. 3, 16), der Zeuge der Erweckung von Jairus' Tochter (Mc. 5, 37. Cc. 8, 51) und der Derklärung des herrn fein barf (Mc. 9, 2 ff. Mt. 17, 1 ff. Cc. 9, 28 ff.), der mit Johannes gur Vorbereitung des Passamahles ausgesandt wird (Cc. 22, 8), so läßt sich hieraus nichts auf seine Gewährsmannschaft für den synoptischen Bericht erschließen. Dasselbe gilt von seinem Auftreten als Wort= führer der Junger an entscheidenden Zeitpunkten wie beim Chriftus= bekenntnis (Mc. 8, 29 ||) oder beim Abschluß der galiläischen Periode (Mc. 10, 28 |); benn bies entsprach ben geschichtlichen Catsachen und perrät keine persönliche Anteilnahme. Doch fällt auf, daß der Ehrenname Petrus (cf. Mt. 16, 17-19) im Synopticon unerklärt bleibt (Mc. 3, 16), so daß aus ihm kein Ruhmestitel gemacht wird. Dagegen wird gerade von diesem Junger, der auf seine unbedingte Treue bis in den Tod pochte (Mc. 14, 29 ||), die Verleugnung feines herrn

<sup>131)</sup> cf. J. Weiß, Das älteste Evangelium S. 349.

berichtet (Mc. 14, 69 ff.), das schwerste und dunkelste Erlebnis seines Lebens. Nicht ein Apostelfürst, sondern ein Sünder, der Buße tut, tritt uns in Petrus entgegen, was sich auf Grund der papianischen Nachricht, daß er der Gewährsmann für Marcus gewesen sei, vorstrefflich verstehen läßt. 132)

Dak Marcus' Gewährsmann ein gramaisch redender Jude war. ist aus aramäischen Ausdrücken des Synopticons zu schließen, an denen Marcus so reich ist: Βοανεργές (3, 17), Καν[α]ναῖος (κκυρ 3, 18), Ἰσκαριώθ (Νοττορο "der Sicarier" 3, 18), Βαρτιμαῖος (10, 46), σατανᾶς (1.13), δαββεί (9.5, 14.45), δαββουνεί (10.51), ἀββᾶ (14, 36), ἀμήν (passim), ἀσαννά (11, 10), ταλιθά κούμ (5, 41) wobei Petrus Ohrenzeugenschaft ausdrücklich betont wird -, ula rov σαββάτων (הד בשבתא 16, 2). Die Ereignisse sind weniger nach dronologischen, als nach sachlichen Gesichtspunkten gruppiert, wie nach Papias von der petrinischen Überlieferung zu erwarten ist, die πρός τάς χρείας τάς διδασκαλίας einrichtete. Gern erfolgt die Einteilung nach der Dreigahl, so bei Aufgahlung der Junger (3, 16 ff.); so beim ersten Aufenthalt in Kapernaum (1, 21 ff.): 1. Snnagogen= predigt (D. 21 ff.), 2. Aufenthalt bei Petrus (D. 29-34), 3. Aufbruch im Morgengrauen (D. 35ff.); so bei der Seefahrt (4, 35ff.): 1. Seesturm (D. 35 ff.), 2. Gerasener (5, 1 ff.), 3. Jairus Tochter (5, 21-43); so bei Casarea Philippi (8, 27 ff.): 1. Christusbekenntnis (D. 27 ff.), 2. Selbstverleugnung (D. 34-9, 1), 3. Verklärung (9, 2ff.); so bei der dreifachen Leidensverkündigung (8, 31 ff. 9, 30 ff. 10, 32 ff.). Sur die Einprägung des Evangeliums bei den hörern mußte eine solche Gruppierung sehr dienlich sein. Nicht der pragmatische Zusammenhang, sondern die hauptstücke des urchristlichen Bekenntnisses treten hervor, so die Taufe Jesu (1, 9ff.), das Christusbekenninis (8, 27ff.). das Abendmahl (Cc. 22, 15-18). Wie die Taufe den trinitarischen Gottesglauben der Urchristenheit implicite enthält, so das Christus= bekenntnis des Petrus den urchristlichen hauptsat, daß Jesus sei der Chrift (cf. 1. Cor. 12, 3), während das Abendmahl als das Passa ber Urdriftenheit beschrieben ift. Die gange Wirksamkeit Christi erscheint im Rahmen eines Jahres, das vom Ofterereignis gekrönt wird. Es ist das angenehme Jahr des herrn, in dem sich die alte Weissagung vom messianischen Gottesknechte erfüllt (Jes. 61, 1-3. cf. Ec. 4, 16 ff.).

<sup>182)</sup> Auch J. Weiß, a. O. S. 350 ff. und berselbe, Die drei älteren Evangelien S. 71 erkennt petrinische Erinnerungen als Grundlage an.

Prodija, Petrus u. Johannes.

Wenn so die streng historische Solge einer, wenn man will, dogmatischen Darstellung gewichen ist, so spricht diese Anlage nicht gegen die Herkunft von Petrus. Denn der Iweck seiner Cehrvorträge war nicht Geschichtserzählung, sondern Glaubenserweckung. Einem solchen Iwecke aber war die ursprüngliche Anlage des Synopticons in hohem Maße dienlich, so daß man sich gut denken kann, daß Marcus nicht nur Einzelzüge, sondern den Gesamtaufriß seines Buches der Dars

stellung des Petrus entnahm.

Don Petrus Predigtweise gibt uns nun die Apostelgeschichte noch eine Porstellung. Denn Petrus ist im ersten Teile dieses Buches Wortführer der Urgemeinde, und öfter wird der Inhalt seiner Reden skizziert. Wir finden ihn als Redner im Jüngerkreise (Act. 1, 15 ff.), por der israelitischen Volksmenge (3, 12 ff. cf. 2, 14 ff.), vor dem Synedrium (4, 5 ff. cf. 5, 29 ff.), por einer heidnischen hausgemeinde in Casarea (10, 34 ff.). Nun sind zwar diese Stucke alle durch Lucas' hand gegangen; man könnte also die Gestalt der Petrusreden diesem Geschichtschreiber zurechnen. Indessen tragen die Petrusreden Charakterzüge, die sie von der Stephanusrede (7, 1 ff.) oder den Paulusreden (13, 16 ff. 17, 22 ff.), die doch auch der Chriftusverkundigung dienen, ziemlich ftark unterscheiben. Man darf also annehmen, daß Lucas, der ja aus Quellen ichöpfte, die Petrusreden im Grundgefüge darin schon porfand, sowie daß er ihnen ihre Eigenart zu erhalten suchte. Die Petrusstücke der Apostelgeschichte gehören nun gum Teil einer und berselben Quelle an, die wegen ihres altertumlichen, judenchriftlichen Kolorits der heidenchrist Lucas treu muß wiedergegeben haben. 183) Man darf ihren Umfang (A) mit einiger Sicherheit bestimmen auf die Apostelwahl (Act. 1, 15-26), der heilung des Cahmen (3, 1-26). die Verhandlung vor dem Synedrium (4, 1-22), eine "Pfingstgeschichte" (4, 23-31, [32-37]), Ananias und Sapphira (5, 1-11), Petrus und Johannes in Samaria (8, 1<sup>b</sup>. 14-17. 25) 134), die

<sup>138)</sup> Jur Quellenfrage cf. Clemen, Die Apostelgeschichte im Cichte der neueren Forschungen 1905. — Spitta, Die Apostelgeschichte. — Feine, Eine Vorkanonische überlieferung des Cukas. — Jüngst, Quellen der Apostelgeschichte. — Harnack, Beiträge zur Einleitung III. IV. — Wellhausen, Kritische Analyse der Apostelsgeschichte (AGGW. N. S. XV).

<sup>134)</sup> Ob auch das Philippusstück (8, 5—13. [18—24.] 26—40) der Quelle zugehört, ist mir nicht so sicher. Schwarz, Zur Chronologie des Paulus (GN. 1907, S. 263 ff.) und Wellhausen, Kritische Analyse S. 15 haben 8, 14—17. [18\*] als Sonderstück erkannt. Es wird auch richtig sein, daß in O. 18—24 Simon ursprünglich mit Philippus, nicht mit Petrus und Johannes zu tun hatte. Dann

Gefangenschaft des Petrus unter Agrippa (12, 1-24). Man darf wohl auch Petrus Wirksamkeit im Kustenlande, wo Cornelius in Cafarea getauft wird, unfrer Quelle zusprechen (9, 31-11, 18). Allerdings gehört dies Stück schwerlich vor die Gefangenschaft (12, 1-24), sondern dahinter. Denn solange ein Herodes in Palästina regierte, war kaum an eine friedliche Entwicklung der jungen Kirche gu benken. Dagegen nach Agrippas I. Tode (44 n. Chr.) fiel gang Judaa, Galilaa und Samaria (9, 31) an die Römer: und sie haben wahrscheinlich den Chriften im Gegensatz zu den Juden tolerant gegenübergestanden. 185) Da Johannes Marcus in dieser Quelle auftritt (c. 12) und da Marcus ein geistlicher Sohn des Petrus war (1. Pt. 5, 13), so könnte sie auf Marcus zurückgehen, was ihre Glaubwürdigkeit sehr verstärken würde. 136) Neben ihr haben wir Detrus= erinnerungen in Act. 1, 13f. c. 2. 5, 12-42. Don diesen Stucken (B) ist die berühmte Pfingstgeschichte (c. 2) wahrscheinlich eine Pariante der altertumlichen "Pfingstgeschichte" (3, 1-4, 31), ebenso der Prozeß (c. 5, 12-42) eine Variante zu dem gleichartigen Vorgang der haupterzählung (4, 5-22). Kann sich diese Quelle auch mit der haupterzählung an Wert nicht messen, so darf sie doch für die Petruspredigt mit berücksichtigt werden. Einer Sonderquelle, bei der man wegen Act. 11, 28 D συνεστραμμένων ήμων an Lucas selbst denken könnte, mag man c. 11. 19-30. 12, 25. c. 13 f. zuweisen. 137)

Wir beginnen mit der Pfingstpredigt (B) als dem bekanntesten Beisspiel der petrinischen Verkündigung. Der Kern steckt, nach der neuen

stammt 8, 1<sup>6</sup>. 14—17. 25 aus andrer Quelle als die Philippusgeschichten (8, 5—13. 18—24. 26—40) und mag zur Hauptquelle gehören. Das Interesse an Petrus und Johannes sindet sich auch dort (3, 1 ff.) wie schon Cc. 22, 8 (Harnack, Beisträge III, S. 185).

<sup>&</sup>lt;sup>185</sup>) Procksch, Petrus S. 17. — Auch Jüngst stellt c. 12 vor c. 9, [31.] 32 ff., weiß aber mit D. 31 nichts anzufangen.

<sup>186)</sup> Auch Jahn, Einleitung II 1 S. 414 hält "Vorarbeiten" des Marcus unter den Quellen der Apostelgeschichte für möglich.

<sup>137)</sup> Harnack, Beiträge III S. 131 ff. unterscheidet vier Quellengruppen. Zur Hauptquelle (A) stellt er c. 3, 1—5, 16. 8, 5—40. 9, 31—11, 18. 12, 1—23; zur Quelle B c. 2. 5, 17—42; zur "antiochenisch=jerusalemischen Quelle" c. 6, 1—8, 4. 11, 19—30. 12, 25. 13, 1—15, 35; als Sonderstück nimmt er c. 9, 1—30. Doch stößt sich 11, 19—30. 12, 25 mit c. 15, so daß c. 15, 1—35 wohl andrer Herkunst ist. — Zur Quelle B, die wohl mehr eine Sammlung ist, mag man c. 1, 13 f. c. 2. 5, 12—8, 1ª. 2 f. 9, 1—30. c. 15 rechnen. Hier tritt Paulus hervor, der gewöhns lich im Unterschiede von der "antiochenisch=jerusalemischen Quelle" ([4, 36.] 11, 22. 30. 12, 25. 13, 1. 2. 7) vor Barnabas gestellt ist (c. 15, 2. 22. 35).

Anrede "Ανδοες 'Ισραηλείται (2, 22. cf. 3, 12) gegenüber "Ανδοες Iovδαῖοι (2, 14) zu schließen, wohl im Christusbekenntnis (2, 22-36). Und auch hier scheint der älteste Zusammenhang (2, 22-24. 33-36) durch den Schriftbeweis (2, 25-31. cf. ψ. 16) nachträglich unter= brochen zu sein, so dak er mit D. 32 τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν (cf. D. 24) neu aufgenommen wird. 138) In dem Christusbekenntnis erscheint Ίησοῦς ὁ Ναζωραῖος, ἀνὴρ ἀποδεδειγμένος ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς ὁμᾶς δυνάμεσι καὶ τέρασι καὶ σημείοις οῖς έποίησεν δι' αὐτοῦ ὁ θεὸς ἐν μέσφ ὁμῶν, καθὼς αὐτοὶ οἴδατε · τούτον τη φοισμένη βουλή και προγνώσει του θεου έκδοτον διά χειρός άνόμων προσπήξαντες άνείλατε, δν δ θεός άνέστησεν λύσας τὰς ωδῖνας τοῦ θανάτου, καθότι οὐκ ῆν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὁπ' αὐτοῦ . . . Β. 33 τῆ δεξιᾶ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς τήν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ άγιου λαβών παρὰ τοῦ πατρός εξέχεεν τοῦτο δ ύμεῖς [nai] βλέπετε nai ακούετε. Jesus der Nagarener ist durch seine Machttaten, Wunder und Zeichen von Gott öffentlich ausgewiesen worden. Der hauptton liegt aber auf Tod und Auferweckung Christi. Der Erhöhte empfängt vom Dater die Verheiftung des Beiligen Geistes, die nach dem zweiten Pfalm in seiner Weltmachtstellung erfüllt wird, so daß er nunmehr als ziquos und Xoioros zu gelten hat, in dem das Zeitalter des Geistes als die messianische Zeit angebrochen ist. Da diese Verkündigung den Erhöhten in den Mittelpunkt stellt, so ist für ihren Zusammenhang mit der snnoptischen Erzählung nicht viel zu entnehmen. Die herkunft Jesu aus Nagaret (Act. 2, 22), auch sonst in den Petrusreden hervorgehoben (3, 6. 4, 10. 10, 37 f.), entspricht aber der synoptischen überlieferung (Mc. 1, 9 | . 16, 6). Ebenso nehmen hier die von Petrus betonten δυνάμεις και τέρατα και σημεῖα (Act. 2, 22) eine feste Stelle ein. Die Wunder sind im Synopticon Zeichen des Menschensohnes, durch den Gott wirkt (Mc. 2, 10 ||). Wie Jesus von Petrus als έκδοτος διά χειρός ανόμων bezeichnet wird, so wird er nach dem Synopticon είς χείρας άνθρώπων ausgeliefert (Mc. 9, 31 ||), womit sich hier (Act. 2, 23 τη ωρισμένη βουλή) wie dort (Cc. 22, 22 κατά τὸ ωρισμένον) Gottes Bestimmung erfüllt. Und wie er nach Petrus auferweckt wird, τη δεξιά του θεου υψωθείς (Act. 2. 33). so verkündet Jesus im Synopticon τον υίον του ανθοώπου έκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως (Mc. 14, 62||). Und auf den

<sup>188)</sup> cf. Jüngst, a. O. S. 35.

Erhöhten bezieht Petrus dasselbe Zitat des 110. Psalms (Act. 2, 34 f.), das Jesus im Synopticon anführt, um den überirdischen Charakter Christi anzudeuten (Mc. 12, 36 ||). Es besteht also ein Zusammenshang zwischen der Pfingstpredigt des Petrus und der synoptischen Darstellung, der nicht übersehen sein will. Daß der Grundriß der Pfingstpredigt (Act. 2, 22—24. 33—36) historisch ist, auch wenn wir in der Perikope vom Cahmen an der Schönen Pforte eine zweite Pfingstrede annehmen, braucht man nicht zu bezweiseln. Denn aus der Petruspredigt sind hier wie dort natürlich nur einige Hauptpunkte wiedergegeben, nicht der ganze Inhalt, und die Auswahl der Hauptpunkte konnte bei zwei verschiedenen Gewährsmännern leichte Versschiedenheiten ergeben.

In der Hauptquelle (A) erscheint als Anfangspunkt des Kerngma Petri das βάπτισμα Ίωάννου, als Endpunkt der Cag von Jesu himmelfahrt, als hauptpunkt die Auferstehung (Act. 1, 22). Die himmelfahrt ist im ersten Kapitel der Apostelgeschichte erzählt (Act. 1, 6-12). Umfangreicher ist das öffentliche Petrusbekenntnis vor allem Dolk in der Halle Salomos nach der heilung des Cahmen an der Schönen Pforte (3, 1 ff. 13 ff.). Wir haben in dieser Erzählungs= gruppe (3, 1-4, 31) ein Stück von großer Altertumlichkeit und lebendigem Pragmatismus. Don selbst entspringt eine Szene aus der andern; der Name Jesu erweist sich als wunderkräftig an dem Kranken, so daß er aufspringt und Gott im Tempel preift. Petrus, selbst hingerissen von der Größe des Ereignisses, verkundet Jesus den Gekreuzigten und Auferstandenen. Die Behörde greift ein und verhaftet Petrus und Johannes; am nächsten Morgen erfolgt das Derhör por dem Snnedrium mit erneutem Petrusbekenntnis über Christi Auferstehung. Die Apostel, trot ihres Freimuts gulett freigelassen, kommen gur Christengemeinde, die voll Dankes über ihre Rettung ift. Im Bewußtsein ber messianischen Gegenwart beten fie einmutig jum herrn himmels und ber Erden, ber "burch ben Mund Davids" 139), seines Knechts, im zweiten Psalm die Christusverfolgung der Völkerwelt vorausgesagt hat ( $\psi$ . 2, 1—3), deren Vertreter Herodes und Pontius Pilatus sind. Συνήχθησαν γὰς ἐπ' ἀληθείας ἐν τῆ

πόλει ταύτη ἐπὶ τὸν ἄγιον παῖδά σου Ἰησοῦν, δν ἔχρισας, Ἡρψόης τε καὶ Πόντιος Πειλᾶτος σὺν ἔθνεσι καὶ λαοῖς Ἰσραήλ, ποιῆσαι

<sup>139)</sup> Act. 4, 25 ist wohl mit D Pesch τοῦ πατρός ἡμῶν und mit Hilarius Augustinus πνεύματος ἀγίου 31 streichen; cf. Blaß, Acta Apostolorum p. 12; Wellhausen, a. O. S. 9.

δσα ή χείο σου καὶ ή βουλή προώρισεν γενέσθαι (Act. 4. 24-28). Gott wolle die feindlichen Drohungen guschanden machen und seinen Knechten die Kraft zur Predigt und Wunder zu tun verleihen "dia τοῦ ὀνόματος τοῦ άγιου παιδός σου Ἰησοῦ" (D. 29 f.). Dies Gebet wird erhört, der Raum erbebt, und sie werden erfüllt mit heiligem Geiste (D. 31). v. d. Golk 140) und harnack 141) sind wahrscheinlich im Rechte, in diefer Ergablung den altesten Pfingstbericht gu finden. Die Petruspredigt (3, 11 ff.) wäre dann ein Seitenstück gur petrinischen Pfingstpredigt (2, [14-21.] 22ff.). Petrus heilt den Kranken er to δυόματι Ίησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου (Act. 3, 6, 4, 10, cf. 10, 37 f.). "Der Name Jesu Christi" ist in der Apostelgeschichte eine feste Sormel (2, 38, 3, 6, 4, 10, 8, 12, 10, 48, 15, 26, 16, 18) 142); doch schon im Synopticon geschehen Wunder in diesem Namen (Mc. 9. 38. Cc. 9, 49). Die hauptpunkte der folgenden Predigt sind 1. daß der Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs, der Gott der Väter, edockaver τον παίδα αὐτοῦ <sup>3</sup>Ιησοῦν. — 2. Daß Jesus der ist, δν δμείς μέν παρεδώκατε 143) καὶ ἠρνήσασθε κατὰ πρόσωπον Πειλάτου, κρίναντος έκείνου ἀπολύειν. — 3. Sie haben den αγιον και δίκαιον gegen einen avdoa povéa hingegeben. — 4. Sie haben ihn getötet. — 5. Gott hat ihn auferweckt έχ νεκρών, οδ ήμεῖς μάρτυρές έσμεν (3, 13 ff.). - Vor dem Synedrium wird diese Verkundigung ergangt durch den Satz vom Eckstein: obrog eoriv & Aldog & ekovdennbeig ύφ' δμῶν τῶν οἰκοδόμων, ὁ γενόμενος εἰς κεφαλὴν γωνίας (4, 11). Man kann auch in diesen Elementen manche Verwandtschaft mit bem Synopticon erblicken. hier (Act. 1, 22) wie dort (Mc. 1, 9ff. 11) ist die Johannestaufe der Anfang des Evangeliums; im Synopticon wird ihre himmlische Abkunft noch ausdrücklich verhandelt (Mc. 11, 27 ff. 30 ||), wo der Streit um die Vollmacht Jesu geht. Wenn der Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs sich an Jesus als Gott der Auferstehung bewährt (Act. 3, 13), so gemahnt dies an das verwandte Wort Jesu an die Saddugäer im Synopticon, daß der Gott Abrahams. Isaaks und Jacobs ούν έστιν νεκρών άλλά ζώντων (Mc. 12, 26 f. ||). Die Derhandlung vor Pilatus, der Jesus loslassen will, aber ichliefelich zur Freigabe von Barabbas bestimmt wird (Act. 3, 13f.), berichtet auch das Synopticon (Mc. 15, 11 ff. ||), wenn auch nicht ausschließlich.

<sup>140)</sup> v. d. Golz, Das Gebet in der ältesten Christenheit S. 236 für c. 4, 23 ff.

 <sup>&</sup>lt;sup>141</sup>) Harnack, Beiträge III, S. 142 ff.
 <sup>142</sup>) Harnack, Beiträge IV, S. 73 A. 1.

<sup>143)</sup> D + els nolow; E + els nourhown; cf. Blaz, a. O. p. 9.

Ganz spnoptisch ist aber wieder der Gedanke, daß Jesus der Eckstein geworden ist, den die Bauleute verworfen hatten (Act. 4, 11 cf. Mc. 12, 10 ||). Man darf also sagen, daß sich auch hier die Petruspredigt in Jerusalem mit den Grundgedanken der spnoptischen Aberlieferung deckt.

Die berührten Reden sind Beispiele der Betruspredigt vor judischen Zuhörern. In der Corneliusgeschichte (c. 10, 1-11, 18) tritt eine Verkundigung vor heiden hingu (10, 34-42). Als Kernstück der Petrusrede darf man die Derse D. 36-42 ansehen 144), die das εδαγγέλιον enthalten. Jesus Christus ist hier der Dermittler des Evangeliums vom 26405, er ist aber auch der Allherr, dessen messianische Bedeutung über Israel hinausgeht. 145) Der doyog nahm seinen Anfang in Jesus von Nagaret (10, 37 ff.), and rys Faliλαίας μετά τὸ βάπτισμα δ ἐκήρυξεν Ἰωάννης, ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι άγίφ καὶ δυνάμει, δς διῆλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους δπό τοῦ διαβόλου, δτι δ θεός ην μετ' αὐτοῦ καὶ ημεῖς μάρτυρες πάντων ων εποίησεν εν τε τῆ χώρα των Ίουδαίων καί 'Ιερουσαλήμ · δυ καὶ ἀνεῖλαν κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου · τοῦτον δ θεός ήγειρεν τῆ τρίτη ημέρα και έδωκεν αὐτὸν έμφανη γενέσθαι . . . ήμῖν, οἴτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκοῶν καὶ παρήγγειλεν ἡμῖν κηρύξαι τῷ λαῷ καὶ διαμαρτύρασθαι, ὅτι οὅτός ἐστιν ὁ ὡρισμένος ύπο του θεου κοιτής ζώντων και νεκοών. Diese Botschaft deckt sich nun aufs beste mit dem Grundrift des Synopticons. hier wie dort handelt es sich um das Evangelium, durch 'Ingoods Xoioros vermittelt (cf. Mc. 1, 1. 8, 29). Jesus von Nazaret (cf. Mc. 1, 9. 16, 6) ist der Verkündiger des λόγος (Mc. 4, 14. Mt. 13, 19. Cc. 8, 11), mit dem er in Galilaa nach Abbruch der Caufwirksamkeit des Johannes (cf. Mc. 1, 7f. Mt. 3, 11. Cc. 3, 16) beginnt. Gefalbt ift er burch seine Caufe (Mc. 1, 9ff.\* Mt. 3, 16f.\* Cc. 3, 22 D); seitbem ist er Christus. Wie diese Salbung πνεύματι άγιφ και δυνάμει geschieht (Act. 10, 38), so kehrt Jesus nach dem Snnopticon έν δυνάμει τοῦ πνεύματος είς την Γαλιλαίαν zuruck (Ες. 4, 14). Wie sein heilandswerk sich gerade an den vom Teufel Besessenen auswirkt (Act. 10, 38), so vertreibt er im Synopticon die aveupara

<sup>144)</sup> Seine, Vorkanonische überlieferung S. 202 f.

<sup>145) 3</sup>ahn, Apostelgeschichte S. 354 faßt τον λόγον als logisches Subjekt zu οδτός έστιν, was bei der Cesart du απέστειλεν richtig sein wird.

ακάθαρτα (cf. Mc. 1. 23 ff. Cc. 4, 33 ff.). Seine Jünger treten auf als Zeugen seiner Caten im judäischen Cande und in Jerusalem (Act. 10, 39). Das stimmt gut zu der hervorgehobenen Stellung des Jüngerkreises im Synopticon, der zu Anfang mehrerer hauptabschnitte auftritt; zuerst in Jesu ständiger Begleitung (Mc. 3, 14 Eva Sow per' αὐτοῦ) und eingeweiht in die μυστήρια τῆς βασιλείας (Mc. 4, 11. Mt. 13, 11. Cc. 8, 10), sodann im Apostelberuf auf eignen Reisen (Mc. 6, 7, Mt. 10, 1, Cc. 9, 1), endlich als Kreis der Vertrauten auf bem Leidenswege nach Jerusalem und Judaa (Mc. 10, 33ff. Mt. 20, 18 f. Cc. 18, 31 ff.). Doch sein Werk gipfelt in seinem Kreugestode und in seiner Auferstehung am dritten Tage (Act. 10, 39f.). Dreimal wird ja auch im Spnopticon Tod und Auferstehung am dritten Tage in Jesu Verkündigung betont (Mc. 8, 31. 9, 30f. 10, 33 f. —  $\mathfrak{m}$ t. 16, 21<sup>b</sup>. 17, 22 f. 20, 19. —  $\mathfrak{L}$ c. 9, 22. 44. 18, 32 f.), wobei, wie wir saben, die snnoptische Verkundigung liturgische Gestalt angenommen hat, um den Kern des Evangeliums in dreifacher Wiederholung stark zu betonen. Die Nachricht von der Erscheinung des Auferstandenen, seiner Tischgemeinschaft mit den Jungern und seiner Missionsbotschaft (Act. 10, 40 ff.) greift über den nachweisbaren Umfang des Synopticons hinaus. Doch wenn die lucanische Schlukszene (Cc. 24, 36-43) spnoptisches Gut enthält, so liegt auch hier eine Analogie zur Petruspredigt vor. Ein spnoptisches Analogon zum Auftrage des Auferstandenen, dem Dolke Ifrael (Act. 10, 42 τῷ λαῷ) bas Evangelium zu predigen, läft sich freilich nicht sicher aufweisen. wenn man nicht in der himmelfahrt (Act. 1, 6-12) altsnoptisches Gut vermuten will. Doch gehört die Verkundigung von Jesus Christus als dem gottbestimmten κριτής ζώντων και νεκρών ber Urkirche an, da sie in Jesu Worten von der Jukunft des Menschen= sohnes wurzelt.

Der Überblick über die Petrusreden läßt uns also die Derwandtschaft mit dem Synopticon erkennen; und man hat ein Recht, die Anlage der synoptischen Grundschrift als petrinisch zu bezeichnen, was zu der Nachricht des Papias über die Herkunft des Marcusevansgeliums gut stimmt. Räumlich scheiden sich bei Petrus wie im Synopticon ein galiläischer und ein jerusalemischer Kreis ab (cf. Act. 10, 37. 39), ein Kreis der Wanderungen wird dazwischen nicht ausgeschlossen (cf. Act. 10, 38). Der Anfang der Verkündigung liegt bei Johannes dem Täuser (Act. 1, 22. 10, 37), der Endpunkt in der Auserstehung (10, 41 f.) oder Himmelsahrt (1, 22), der Mittels

punkt im Glauben an Jesus als den Christus, der in der Taufe gesalbt (10, 38), in der Auferstehung durch Gottes rechte hand erhöht worden ist (2, 33). Der in der Taufe empfangene Geist wird nach der Erhöhung ausgegossen auf die Gläubigen (2, 33), so daß das Zeitalter des Geistes in Christus angebrochen ist. Dorbereitet wird es durch die Zeichen und Wunder (10, 38), verwirklicht aber durch das Leiden Christi als des messianischen nais vov Beov (3, 13. 26. cf. 4. 27. 30), des deuterojesaianischen בכד יהודה, der ja mit heiligem Geist gesalbt ist (Jes. 42, 1. 61, 1) und durch Leiden und Sterben gur Dollendung kommt (Jes. 53 cf. Cc. 22, 22). Der aylog und dinalog wird verleugnet und ausgeliefert κατά ποόσωπον Πειλάτου (Act. 3, 13f.), er stirbt den Kreuzestod (2, 23. 3, 15. 4, 10. 10, 39), aber am dritten Tage wird er von den Toten auferweckt (10, 40. cf. 2, 24. 3, 15, 4, 10), τη δεξιά του θεού ύψωθείς (2, 33), bestimmt von bott zum κριτής ζώντων και νεκρών (10, 42). Wie wir im Synopticon die Einzelzüge zu diesem Bilde aufweisen können, so bildet insbesondere das petrinische Glaubensbekenntnis, daß Jesus der Christ sei (Mc. 8, 29), und die dreifache Weissagung von Leiden und Auferstehung nach drei Tagen das hauptstück der synoptischen Derkundigung. Die beiden Herrnworte vom Stein, den die Bauleute verworfen haben (Mc. 12, 10 | . Act. 4, 10) und von dem zur Rechten Gottes erhöhten Christus (Mc. 12, 36 || . Act. 2, 34 f.) verklammern die Petruspredigt mit dem Synopticon noch besonders eng. Auch eine Verwandtschaft des Stiles läßt sich hier wie dort beobachten. Wie die Petruspredigt Verkündigung des Evangeliums ist, so ist das Synopticon im Grunde Verkündigung, Glaubensbekenninis zum 3wecke der Glaubensweckung. Wir haben darin kein Geschichtswerk mit dronologischem Aufriß in dramatischer Bewegung vor uns; es ware unmöglich, mit bilfe nur des Synopticons eine Geschichte Jesu zu entwerfen. Sondern wir haben Kerngma, heilsverkundigung vor Das Synopticon treibt Mission für Jesus Christus, dessen Menschensohnschaft die Gottessohnschaft in sich schließt, in dem das Zeitalter des Geistes angebrochen ist. Das sind aber die Grundzüge der petrinischen Predigt nach der Apostelgeschichte. Und so läßt sich wohl begreiflich machen, daß Petrus wirklich felbst es war, der den snoptischen Umrif, wie er dem Marcusevangelium zugrunde liegt, in seinen διδασκαλίαι geschaffen hat. Man könnte auf den besonderen Jusammenhang zwischen Petruspredigt und Synopticon die Probe machen, wenn man das Verhältnis andrer evangelischer Uber-

lieferungen zur Petruspredigt untersucht, wie sie uns in den Sonderstücken bei Matthäus und Marcus, die wir bisher aus der Untersuchung ausgeschieden haben, oder im Johannesevangelium oder in der Redequelle bei Matthäus und Lucas porliegen. Die Aufgabe ist reizvoll und wurde nicht unfruchtbar sein: sie soll aber bier nur angedeutet, nicht im einzelnen durchgeführt werden. Die marco= matthäischen Sonderstücke werden im folgenden noch zur Sprache kommen. Wohl zeigen auch sie den gleichen Aufrif des Lebens Jesu wie das Synopticon; die Johannestaufe bildet hier wie dort den Anfang, das Petrusbekenntnis bei Casarea Philippi den Mittelpunkt und Tod mit Auferstehung den Schluftpunkt. Doch viele Einzelpunkte, die Petruspredigt und Synopticon verbinden, fehlen in den Sonderstücken, so etwa die beiden Herrnworte vom Eckstein (Act. 4, 10) und vom erhöhten Chriftus gur Rechten Gottes (Act. 2, 34f.). Dor allem aber zeigen die marcomatthäischen Sonderstücke ein wirkliches Geschichtswerk mit dramatischem Aufbau. Die handelnden Siguren find gahlreicher, die Orts= und Zeitbestimmungen beutlicher. Dasselbe gilt aber auch vom Johannesevangelium. Auch hier finden wir einen großen geschichtlichen Umrif, bessen wir gur Darstellung des Lebens Jesu, mögen wir auch noch so viel Kritik üben, gar nicht entraten könnten. Dor allem aber ist bei Johannes die Christusfigur in ein überirdisches Licht eingetaucht, das ihre Erscheinung deutlich von der Wiedergabe in den Quellen der Synoptiker unterscheiden läßt. Die Redequelle endlich bei Matthäus und Lucas enthält freilich auch historische Partien, wie das Auftreten des Täufers, die Versuchung Jesu, den hauptmann von Kapernaum, die Johannesbotschaft an Christus. Aber ein Aufrift der Geschichte Jesu, wie sie aus den Petrusreden uns entgegentritt, fehlt bier, da aller Nachdruck nicht auf die Werke, sondern auf die Worte Christi gelegt ift. Wir haben hier kein Geschichtswerk, sondern eine Spruchsammlung.

Man kann schließlich angesichts des Verhältnisses von Petruspredigt und Synopticon noch eine weitere Beobachtung machen. Zu beiden Grundrissen kommt nämlich im apostolischen Glaubenssymbol noch ein dritter von gleichem Charakter hinzu. Man kann die Hauptpunkte des zweiten Artikels in Petruspredigt und Synopticon zu einem wesentlichen Teile wiederfinden. Nur ist die Salbung mit heiligem Geiste (Act. 10, 38. Mc. 1, 9 ff. ||) ersetzt durch die Empfängnis aus heiligem Geiste und die Geburt aus der Jungfrau. Aber

das Leiden unter Pontius Pilatus, die Kreuzigung und Auferstehung am dritten Tage, die Erhöhung zur Rechten Gottes, das Richteramt über die Lebendigen und die Toten sinden sich im Symbol wie in der besprochenen Literatur wieder 146). Es ist wohl nicht zu kühn, auf eine gemeinsame Wurzel aus diesen Ähnlichkeiten zurückzuschließen; und diese Wurzel darf im Bekenntnis des Petrus gefunden werden, das zum Glaubensbekenntnis der Urgemeinde von Jerusalem wurde. hier war Petrus der sührende Mann in den ersten zwölf Jahren nach Christi Auferstehung (Act. 12, 1 ff.) 147), und auch noch auf dem Apostelkonzil (c. 48 n. Chr.) sinden wir ihn dort als Säulenapostel neben Jacobus und Johannes (Gal. 2, 9). 148) Wenn Paulus ihn in Jerusalem drei Jahre nach seiner Bekehrung (c. 34 n. Chr.) aufzlucht (Gal. 1, 18), so wird er dort die Überlieserung über die Grundwahrheiten des Christentums empfangen haben, von der er im ersten Korintherbriese spricht (1. Cor. 15, 3 f.).

Man kann zum Schluß noch fragen, ob das Synopticon sich nicht auch in den kanonischen Petrusbriesen widerspiegelt, so daß sich eine Verwandtschaft der Herkunft behaupten läßt. Sobald freilich das Synopticon geschrieben vorlag, konnte von jedermann benützt werden, ohne daß sein Ursprung damit aufgehellt würde. Doch wenn Petrus' Cehrvorträge darin verwertet sind, darf in seinen Briesen wenigstens kein Widerspruch zu seinem Inhalt vorhanden sein. Daß der erste Petrusbries echt ist, scheint mir mit guten Gründen bewiesen zu sein, so daß hier der Beweis nicht nochmals versucht werden

<sup>146)</sup> Den Ausdruck vids rov deov bringt auffälligerweise die Apostelgeschichte nur im Munde des Paulus (9, 20. 13, 33).

<sup>147)</sup> harnack, Geschichte der altdriftlichen Literatur II, 1, 243.

<sup>146)</sup> Die Chronologie des Paulus bei Harnack, a. O. II, 1 S. 233 ff. nach Bengels u. a. Dorgang ist im wesentlichen stichhaltig. Hieronymus in seiner Ausgabe von Eusedius' Chronicon nennt das 2. Jahr des Nero (56 n. Chr.) als das von Felix Abberusung, so daß Paulus 55 n. Chr. in Jerusalem wohl bald nach Pfingsten gesangen wurde, die er im Herbste 56 n. Chr. bei Festus die Appellation an den Kaiser durchsette. Der Delphistein des Claudius (Bourguet, De redus Delphicis Imperatoriae aetatis 1905) macht das Prokonsulat des Gallio für Sommer 51/52 wahrscheinlich. Hat Paulus vor seinem Amtsantritt anderthalb Jahre in Korinth gelehrt (Act. 18, 11), so ist er um Neujahr 49/50 n. Chr. dorthin gekommen, was mit der kurz zuvor (Act. 18, 2) erfolgten Judenaustreibung aus Rom (49 n. Chr. nach Orosius h. e. 7, 6, 15) gut stimmt (cf. Deismann, Paulus S. 175). Dann kann der Apostelkonvent kaum nach 48 n. Chr. stattgefunden haben, pauli Bekehrung also fällt c. 31/32 n. Chr.

foll. 149) Nehmen wir so den ersten Brief als echt an, so lassen sich manche synoptische Erinnerungen anführen. Die Taufe Christi gilt im Spnopticon als Beginn des Zeitalters des Heiligen Geiftes, deffen Erstling Jesus Christus ist (Cc. 3, 22 D). Die Taubengestalt des Geistes ist ein avrirvnor der Taube nach der Sintflut, die das Ende der flut anzeigt. Die Taufe selbst ist Gerichtstaufe, in der die unter Gottes Jorn stehende alte Welt untergeht. Nun stellt ja auch der erste Petrusbrief Caufe und Sintflut in ein eigentumliches Verhältnis zueinander (1. Pt. 3, 18-22), das freilich verschieden beurteilt wird und der Aufhellung bedarf. Der im Sleisch getötete, im Geifte aber lebendig gemachte Chriftus hat den Geistern im Gefängnis gepredigt, die einst ungehorsam waren, "als die Cangmut Gottes zuwartete in ben Tagen Noas, als eine Arche hergestellt wurde, in die sich nur wenige, nämlich acht Seelen, hineinretteten durchs Wasser, d nat buas αντίτυπου νῦν σώζει βάπτισμα." Daß Christus hier nicht der präeriftente ift, wie Augustin, hofmann, Spitta wollen, sondern der aus dem Tode kraft Geistes (πνεύματι) ins Ceben gerufene, der den abgeschiedenen πνεύματα der Sintflutzeit in der Geisterwelt predigt, geht aus der Stellung der Geistespredigt hinter dem Tode hervor. Die in der Sintflut Verderbten hören also seine Geistes= predigt offenbar mit der Möglichkeit, durch sie noch Rettung gu finden, mährend Noas achtköpfige Samilie durch das Wasser gerettet worden ist. Gewöhnlich faßt man nun das Wasser (τὸ εδωρ) oder auch den Erreitungsvorgang durch das Wasser als das Element auf. als dessen Gegenbild die Taufe auch die Christen errettet, "welches auch euch gegenbildlich jett errettet, nämlich als Taufe." Doch wird ber Gedanke dann ichief. Denn das Wasser der Slut kann unmöglich als Rettungsmittel gelten, da die Mehrzahl der Menscheit darin untergeht, Noas Samilie aber höchstens räumlich, nicht aber kraft bes Wassers gerettet wird; dagegen ist das βάπτισμα als Rettungs= mittel bezeichnet. Klar dagegen wird der Gedanke, wenn D. 18 ζωοποιηθείς δὲ πνεύματι der Ausgangspunkt ist, woran sich fowohl έν φ και τοῖς . . . πνεύμασιν . . ἐκήρυξεν als auch δ και ύμας . . . σώζει βάπτισμα anschließt. Im Geiste hat Christus sowohl den Geistern gepredigt, als der Geist es ist, der gegenbildlich

<sup>149)</sup> B. Weiß, Einleitung 1 S. 417 ff. Jahn, Einleitung 1 II, 1 ff. Seine, Einsleitung 2 S. 198 ff. — Jahn und Seine schreiben wie auch Wohlenberg in Jahns Kommentarwerk wohl mit Recht Silvanus eine starke Mitwirkung bei der Abfassung zu (1. Pt. 5, 12).

als Taufe bezeichnet werden kann und jetzt auch die Christen errettet. Die Sintflut ist dann vinos der Wassertaufe, beides ein Bild des Gerichts, in dem die alte Welt versinkt. Die Geistespredigt Christi ist dagegen rong der Geistestaufe, die als Widerspiel zur Wassertaufe Rettung bringt. Der Geist als βάπτισμα, nicht die Wasser= taufe ift es, was οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις δύπου, άλλὰ συνειδήσεως άγαθης έπερώτημα είς θέον, "nicht Ablegung von schmuzigem Sleisch, sondern Anspruch eines guten Gewissens an Gott" bedeutet. Wie im Spnopticon (Mc. 1, 8 cf. Act. 1, 5) wird also an unsrer Stelle Wassertaufe und Geistestaufe entgegengesett; die johanneische Wasser= taufe ist ein Bild des Gerichts, in dem man verfinkt, in dem der Mensch sein schmuziges Sleisch im Tode ablegt; die Geistestaufe Christi ist Kraft der Errettung. Dermittelt wird die Geistestaufe δι' ἀναστάσεως 'Ιησοῦ Χριστοῦ, δς ἐστιν ἐν δεξιᾶ θεοῦ. Der erstandene Christus ist ja eben ζωοποιηθείς πνεύματι (D. 18); in Kraft des Geistes tauft er die Christen, führt als Messias das Geistes= zeitalter herauf, das der Täufer im Synopticon verkündigt (Mc. 1, 8). Ebenso kommt Christo der Plat zur Rechten Gottes auch im Snn= opticon 3u (Mc. 12, 36. 14, 62. Mt. 22, 44. 26, 64. £c. 20, 42. 22, 69), was Petri Pfingstpredigt aufgreift (Act. 2, 34), ebenso wie der Petrus= brief (1. Pt. 4, 5) gleich der Petruspredigt (Act. 10, 42) Christus als κριτής ζώντων και νεκρων kennt. Die Geistestaufe Christi ist für die Lebendigen, die Geistespredigt Christi (3, 19) für die Toten das Evangelium (cf. 4, 6), damit sie nach menschlicher Ordnung gerichtet werden σαρκί, nach göttlicher aber leben πνεύματι (cf. 3, 21). Das Evangelium wird kraft heiligen Geistes, der vom himmel herabgesandt ist, verkundet (1. Pt. 1, 22. cf. Act. 2, 4. 17 ff. 33. 4, 31). Schwerer ist der Zusammenhang mit dem Synopticon im ersten Petrusbrief bei Christi Sühntod zu erkennen. Die Erlösung aus dem altererbten Wandel geschieht τιμίφ αξματι ως άμνοῦ άμωμου καί ασπίλου Χριστοῦ (1. Pt. 1, 19). Hierbei ist jedenfalls an das Passa= lamm gedacht; denn zwar wird מַעִים = in der Septuaginta nicht vom Passalamm, sondern vom Camm des Camidopfers gebraucht, aber als einmaliges Opfer (cf. 3, 18) kann Christi Tod nicht dem Camidopfer gleichgestellt sein. Auch das Passalamm aber mußte ein בּבְּבְשִׁים בְּוֹ הַבְּבְשִׁים fein (Er. 12, 5), und gerade hier hatte das Blut, das un die Pfosten gesprengt wurde, erlösende Wirkung; auch ist es das Opfer der Δαροικία (ψ. 119, 54), gleichwie die Christen nach Christi Erlösungstode im Zustande der

napoula sind (1. Pt. 1, 17). Da nun aber das Synopticon das Abendmahl als Dailamahl auffakt (Mc. 14, 12ff. Mt. 26, 17ff. Cc. 22, 7ff. 15), da Jesus ferner auch im Synopticon von seinem Blute gesprochen zu haben scheint (Cc. 22, 20°: τὸ δπέρ δμων έμχυννόμενον), so ist kein Zweifel, daß Detrusbrief und Synopticon in der Anschauung Christi als des fehllosen Passalammes übereinstimmen. Der Sat, δτι καί Χριστός απαξ περί αμαρτιών απέθανεν δίκαιος υπέρ άδικων (1. Pt. 3, 18 cf. 2, 21), stimmt zu dieser Dorstellung, wie denn Lucas nach wahrscheinlich altspnoptischem Texte den hauptmann vom Gekreuzigten sagen läßt: όντως δ άνθρωπος οδτος δίκαιος ην (Cc. 23, 47). Wie im Spnopticon (Mc. 8, 34 ff. 13, 9. 11 ff. Mt. 16, 24 ff. 24, 9 ff. Cc. 9, 23 ff. 21, 12 ff.) foll ferner nach dem Petrusbriefe eine Leidensgemeinschaft zwischen Christus und seinen Jungern herrschen, der die herrlichkeit folgen wird. Auch erinnert das Bild von Christus als dem lebendigen Steine, δπδ άνθρώπων μεν αποδεδοκιμασμένος, παρά δε θεφ εκλεκτός εντιμος (1. Pt. 2, 4ff.), wobei  $\psi$ . 118, 22 zitiert wird (D. 7), unmittelbar an die im Spnopticon erhaltene Aussage Jesu (Mc. 12, 10, Mt. 21, 42. Cc. 20, 17), so daß sich der Petrusbrief unzweifelhaft auf sie guruck= bezieht. Und schlieflich finden wir im Briefe dieselbe Stärke eschatologischer Erwartung wie in der Apokalopse des Spnopticons. Immer wieder begegnet uns der Gedanke der αποκάλυψις Ίησοῦ Χριστοῦ (1. Pt. 1, 7. 13. 4, 13. 5, 1) angesichts des Endes aller Dinge, das bevorsteht (4, 7). Es ist die Auflösung der dunklen Worte Jesu von der Jukunft des Menschensohnes in der herrlichkeit seines Vaters mit großer Macht und herrlichkeit (Mc. 8, 38, 13, 26, 14, 62, Mt. 16, 27. 24, 27. 26, 64. Cc. 9, 26. 21, 27. 22, 69). Man darf also sagen, daß die Grundgedanken des Briefes im Synopticon ihre Wurzel haben, auch wenn sie von Paulus stark beeinfluft sind, deffen Theologie weniger an das Synopticon als an die marcomatthäische Sonderquelle anzuschließen scheint. Daß der empfängliche Petrus, besonders wenn er seinen ersten Brief durch den Paulusschüler Silvanus schreiben ließ, paulinische Gedanken in sich aufgenommen hat, steht im Einklang mit den Nachrichten der Apostelgeschichte und des Galaterbriefes.

Schwieriger liegt die Frage beim zweiten Briefe wegen des Verhältnisses zum Judasbriefe und der paulinischen Briefsammlung, die als zugänglich für die Leser vorausgeset wird (2. Pt. 3, 14 ff.). Daß der zweite Brief als Ganzes echt ist, halte ich wegen dieser

Beziehungen für unmöglich. Als unentschieden aber will mir der Streit darüber porkommen, ob nicht doch eine echte Grundlage anzunehmen ist, die in späterer Zeit überarbeitet wurde. Das erste Kapitel und ein Teil des dritten (3, 1-10) lassen sich als petrinisch begreifen, indem hier die grage der Parusie und des Weltendes behandelt wird, an dessen Nähe Zweifel bei den Zeitgenossen laut geworden sind. Es besteht also ein Recht, den eschatologischen Teil des zweiten Briefes (2. Pt. 1. 3, 1-10) als echt anzunehmen. Auch hier nun finden sich synoptische Anklänge. Η είσοδος είς την αλώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου ημῶν και σωτήρος Ἰησοῦ Χριστοῦ (2. Pt. 1, 11) ist die Erfüllung des Zieles, είς την βασιλείαν τοῦ θεοῦ είσελθεῖν (Mc. 10, 24f. Mt. 19, 23f. Cc. 18, 24f.), womit die ζωή αίωνιος (Mc. 10, 17. Mt. 19, 17. Cc. 18, 18) gleichbedeutend ift. Don besonderem Interesse ift der Rückblick auf die Derklärung (2, Dt. 1, 17), die gang die spnoptischen Juge erkennen läft. Petrus mit den Genossen hören angesichts der Erscheinung auf dem beiligen Berge eine Stimme, vom himmel gesandt, mit den Worten: & vlos μου δ άναπητός μου οδτός έστιν, είς δυ ένω ευδόκησα. Diefe Gestalt berührt sich am meisten mit Matthäus (17, 5 idod pavn en της νεφέλης λέγουσα · οδτός έστιν δ υίός μου δ άγαπητός, έν φ εὐδόκησα · ἀκούετε αὐτοῦ). Matthäus hat aber oftmals der aus Marcus übernommenen Dorlage ihre altertümlichere Sorm gurückgegeben, so daß der Einklang zwischen Petrus und Matthäus der marcinischen Sorm die Wage halt, deren Wortlaut aber denselben Grundgedanken bringt. Die δύναμις καὶ παρουσία Ίησοῦ Χριστοῦ aber (1, 16) haben nach Petrus vorausgeschaut υπό πνεύματος άγίου φερόμενοι . . . από θεοῦ ανθρωποι (1, 21), so wie David nach dem Synopticon έν τῷ πνεύματι είπεν Κάθου έκ δεξιῶν μου игд. (Mc, 12, 36, Mt. 22, 43). Die eschatologischen Gedanken (2. Dt. 3, 1-10) erinnern freilich nur in der auch hier gespannten Erwartung an die synoptische Apokalypse, wie sie denn ausdrücklich mit der alt= testamentlichen und apostolischen Prophetie im allgemeinen (3, 2), nicht im Wortlaut, verwandt sind. Doch hört man in 2. pt. 3, 10: οί ούρανοι δοιζηδόν παρελεύσονται, στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσεται, die synoptische Schlufweissagung heraus (Mc. 13, 31. Mt. 24, 35. Σc. 21, 33 δ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσεται), woran auch ein Spruch der Redequelle anklingt (Mt. 5, 18. Cc. 16, 17). Sonst schließt sich der Wortlaut eher en Ausdrücke, die Johannes und Jesus in der Redequelle gebrauchen. Wenn entgegen dem archaischen Kon, der in der Sintflut unterging, der gegenwärtige eis την ημέραν της οίσεως im Seuer zugrundezugehen bestimmt ift (3, 7), so benkt man an das Täuferwort von der Seuertaufe (Mt. 3, 11. Cc. 3, 16 [βαπτίσει] καὶ πυοί), das, weil bei Marcus fehlend, wohl die Variante aus der Redequelle gur synoptischen Beistestaufe sein wird. Auch die Redequelle stellt den Tagen Noas den Untergang des gegenwärtigen Aon als Gegenstück gur Seite (Mt. 24, 37 ff. Cc. 17, 26); und wie bei Petrus die ημέρα της κρίσεως erscheint (2. Pt. 3, 7), so in der Redequelle der eschatologische Zeit= punkt έν ημέρα της κρίσεως (Mt. 10, 15. 11, 22. 24 cf. Cc. 10, 12). Ebenso wird bei Petrus der jungste Tag mit dem Diebe verglichen. ber plöglich und unversehens bei Nacht einbricht (2. Dt. 3, 10); ein urchristliches Bild, das auch Paulus verwendet (1. Thess. 5, 2, 4), das seine Wurzel aber wohl in dem bei Johannes überlieferten Berrn= worte hat (Ap. 3, 3, 16, 15), auf das ein herrnwort der Redequelle anspielt (Mt. 24, 43. Cc. 12, 39). Ist das eschatologische Stück des zweiten Petrusbriefes echt, so kann es nicht wunder nehmen, daß darin so manche eschatologische Herrnworte nachklingen, die uns Matthäus in seinem Buche der Loyea gahlreicher aufbewahrt hat als Marcus im Synopticon, das an Herrnworten weniger reich ist.

Das Zeugnis des Papias über Petrus' Verhältnis zum Marcus= evangelium hat den Ausgangspunkt unfrer grage nach der herkunft des Synopticons gebildet. Es bildet die Grundlage wenn nicht aller, fo boch ber meiften Zeugnisse späterer Kirchenväter. Es kann fein, daß Justin der Märinrer (Trypho. 106), Clemens von Alexandrien (hypotyp. ad 1. Pt. 5, 13. - Eus. h. e. 6, 14, 5) oder auch Irenaus (haer. 3, 1, 1) 150) für ihre entsprechenden Nachrichten besondre Quellen haben. Doch da wir diese Quellen nicht nachprüfen können, so bleibt für uns das papianische Zeugnis die einzige feste Nachricht. Ihre Nachprüfung haben wir durch Dergleich der petrinischen Literatur mit der innoptischen überlieferung zu erreichen gesucht. Und es hat sich ergeben, daß der Anschauungskreis in den Petrusreden der Apostelgeschichte und in den Petrusbriefen sich mit dem Synopticon eng berührt. In den Beispielen der petrinischen Berkundigung (3. 12-26, 4. 8-12 cf. 2. [14-21.] 22-24. 32-36. - 10. 34-43) treten die Grundzüge des apostolischen Symbolums unverkennbar auf, so daß wir ein Recht haben, einen Kausalnegus zwischen beiden

<sup>150)</sup> cf. 3ahn, Einleitung II 1 S. 180. 214 ff.

herzustellen. Ebenso aber scheint die Petruspredigt die Wurzel des snoptischen Evangeliums zu sein, da nicht nur in äußeren Punkten, sondern auch in der theologischen Betrachtung besonders von Taufe und Abendmahl eine unverkennbare Verwandtschaft besteht. nun Petrus unzweifelhaft in den ersten Jahren das haupt der Urgemeinde gewesen ist (Gal. 1, 18. 2, 9), der im Apostelkreise wie schon zu Jesu Zeit so auch späterhin das Wort führte, so daß das Pfingstzeugnis nach doppelter überlieferung (Act. 3, 1 ff. 2, 1 ff.) auf seiner Predigt ruht, so vereinigen sich alle Nachrichten und Erwägungen auf dem Punkte, daß er wirklich der geistige Urheber der ältesten Evangeliumspredigt war. Sie beginnt nach der hauptquelle unter den Juden (Act. 3, 1-4, 31), springt unter dem Druck der ersten Christenverfolgung, die sich nach andrer Quelle an Stephanus' Namen anknüpft (c. 7), auf Samaria über (8, 1b. 14-17. 25), wo Petrus und Johannes in apostolischem Auftrage die zufällig ausgestreute Saat (8, 16) zur Entwicklung bringen, und dringt durch Petrus im Hause des Cornelius sogar bis zu den Heiden vor (10, 1-11, 18). Die Gemeindeleitung in Jerusalem scheint Petrus etwa zwölf Jahre innegehabt zu haben (30-42 n. Chr.); denn nach alter Nachricht bei Clemens (strom. 6, 5, 43) und dem Phrygier Apollonius (Eus. h. e. 5, 18, 14) 151) sind die Apostel zwölf Jahre nach Jesu Auferstehung dort geblieben. Die Verfolgung durch Agrippa I trieb Petrus nach seiner wunderbaren Errettung aus dem Kerker aus Jerusalem fort (c. 42 n. Chr.), wo nun Jacobus als Gemeindehaupt erscheint (Act. 12, 17), was er auch zur Zeit des Apostelkonvents (48 n. Chr. cf. Gal. 2, 9) und der Verhaftung des Paulus (55 n. Chr. cf. Act. 21, 18 ff.) geblieben ist. Petrus mit Johannes nimmt daneben zwar nach wie vor die Stellung eines Säulenapostels ein (Gal. 2, 9); doch sein Hauptwerk liegt jetzt in der Mission. Sällt die samaritanische Reise (Act. 8, 16. 14-17. 25) in das erste Jahrzehnt der jungen Kirche, so scheint die Predigt im Küstenlande erst nach dem Tode Agrippas I (44 n. Chr.) zu erfolgen, als gang Palästina, Judaa, Samaria und Galilaa, unter römischer Berrschaft stand, die das Christentum anfangs gewähren ließ (9, 31-11, 18). Wenn Petrus bald nach dem Apostelkonvent (48 n. Chr.) in Antiochia auftritt (Gal. 2, 11 ff.), 152) so scheint dies

<sup>151)</sup> Harnack, Geschichte der altdriftlichen Literatur II, 1, 243.

<sup>152)</sup> Jahn in MKJ. 1894, S. 435 ff. setzt die antiochenische Szene (Gal. 2, 11 ff.) vor den Konvent, was nicht überzeugt.

die endgiltige Trennung von Jerusalem jum Zwecke der Mission vorauszuseten, da wir ihn fortan nicht wieder in der Muttergemeinde finden. Dielmehr nennt ihn Paulus im ersten Korintherbriefe als Missionar, begleitet von seiner Frau (1. Cor. 9, 5), und er könnte damals auch nach Korinth gekommen sein (1. Cor. 1, 12), während Paulus in Ephesus wirkte (52-54 n. Chr.). Später fand er an der Küste des Schwarzen Meeres einen ausgedehnten Wirkungskreis (1. Dt. 1, 1), der seinen Ausgang in der dort gahlreichen judischen Diaspora gehabt haben wird, um von da aus auch die heiden zu ergreifen. Der Enpus seiner Missionspredigt aber ist nach der Apostelgeschichte bereits in der jerusalemischen Periode geschaffen (30-48 n. Chr.); in Jerusalem auch ist Johannes Marcus gewiß ju seinem geistlichen Sohne geworden, der von ihm getauft war (1. Pt. 5, 13. cf. Act. 12, 12). Die Verbindung zwischen Betrus und Marcus, in Jerusalem geknüpft, ist noch in Petrus letter Lebenszeit in Rom lebendig (1. Pt. 5, 13). Ob sie nach dem Apostelkonvent in Antiochien, wo Petrus wie Marcus eine Zeitlang ihr Wesen hatten (Gal. 2, 11. Act. 15, 35. 39), zu dauernder Gemeinschaft führte, läßt sich wohl fragen. Man mußte bann annehmen, daß Marcus nach der zweiten enprischen Reise (Act. 15, 39) die Berbindung mit Barnabas löste, um Gehilfe des Petrus zu werden. Die Niederschrift des Synopticons durch Marcus ist an sich ebensogut in Jerusalem benkhar wie in Antiochia ober in Rom.

# II. Die Sonderquelle.

# 1. Übersetzung. 153)

#### a) Der galiläische Kreis.

Mc. 1, 1 Der Anfang des Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes. 154) [Wie geschrieben steht:] <sup>2</sup>Siehe, ich sende meinen Boten vor dir her, der deinen Weg zubereiten soll, 155) [so trat Johannes der Täuser am Jordan auf.] <sup>6</sup>Und Johannes trug ein Kleid von Kamelshaaren, und hatte einen Ledergürtel um seine hüften und nährte sich von heuschrecken und wildem Honig. 156) [5 Und es wallfahrte zu ihm das ganze judäische Land und alle Jerusalemer und ließen sich von ihm im Jordansluß tausen, indem sie ihre Sünden bekannten. 1567)

mt.3,13 Damals erschien Jesus aus Galiläa am Jordan bei Johannes, um sich von ihm taufen zu lassen. 14 Der aber suchte ihm zu wehren, indem er sprach: Ich bedürfte wohl der Taufe von dir, und du kommst zu mir? 15 Aber Jesus antwortete und sprach zu ihm: Laß jetzt gut sein; denn solcherart ziemt es uns, alle Gerechtigkeit zu erstüllen. Da ließ er ihn gewähren. 16 Und er sahist bottes Geist wie eine Taube 159) auf ihn kommen. 17 [Und vom himmel sprach eine Stimme:] Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.

<sup>153)</sup> Die Stücke aus Matthäus sind gesperrt gedruckt.

<sup>154)</sup> Ylov [vov] Deov ist zu stark bezeugt (BDL. — Versionen), als daß es athetiert werden könnte; cf. I. Weiß, Ältestes Ev. S. 42 A. 2; Feine, Theologie d. Neuen Testaments S. 71 A. 2.

<sup>155)</sup> Das Zitat bringt Q anderswo (Mt. 11, 10; Cc. 7, 27); im Synopticon fehlt es.

<sup>156)</sup> και ζώνην — μέλι άγοιον fehlt in D latt ohne Grund.
157) D. 5 steht sachgemäß hinter D. 6 wie bei Mt. 3, 5 f.

<sup>158)</sup> sc. Johannes cf. D. 17b odróg eoriv.

בת קול שומנהמת כיונה 3° בת קול שומנהמת כיונה.

mac, 1,14 Nachdem aber Johannes überantwortet war, kam Jesus nach Galiläa, predigend das Evangelium Gottes, <sup>15</sup> nämlich: Die Zeit ist erfüllt und das Gottesreich steht vor der Tür. Tut Buße und glaubt an das Evangelium. <sup>16</sup>Und wie er am Galiläischen See fürbaß ging, sah er Simon und Andreas, Simons Bruder, wie sie im See auf Sang waren, denn sie waren Sischer. <sup>17</sup>Und Jesus sprach zu ihnen: Heran in meine Nachfolge, so will ich euch <sup>160</sup>) zu Menschenssischen machen. <sup>18</sup>Und alsbald verließen sie die Netze und folgten ihm. <sup>19</sup>Und als er ein Stücklein weiterging, sah er Jacobus, den Sohn des Zebedäus, und seinen Bruder Johannes, wie sie im Sahrzeug die Netze slickten. <sup>20</sup>Und alsbald rief er sie; und sie ließen ihren Vater Zebedäus mit dem Gedinge im Sahrzeug und folgten ihm nach.

4 'Und nun \* 161') begann er, zu lehren am See. Und sehr viel Dolk drängte sich zu ihm, so daß er in ein Schiff trat und sich niederließ auf dem See, während alles Volk am See auf dem Cande stand. 2Da lehrte er sie vielerlei in Gleichnissen und sprach zu ihnen bilden, und in welches Gleichnis wollen wir es fassen? 31 Es gleicht einem Senfkorn, das, wenn es ausgestreut wird auf die Erde, kleiner ist als alle Samenkörner auf Erden; 32 aber wenn es ausgestreut ist. dann geht es auf und wird größer als alle Stauden und treibt mächtige Zweige, so daß die Vogel des himmels in seinem Schatten wohnen können. 7163) 26 Und weiter sprach er: Das Gottesreich ist also beschaffen, wie wenn ein Mensch Samen auf die Erde auswirft 27 und legt sich schlafen und erwacht wieder, nachts und tags, und der Same sproßt auf und recht sich, ohne daß er's weiß. 28 Gang von selbst bringt die Erde Frucht, zuerst grune halme, dann Ahren, dann kommt das volle Getreide in den Ähren. 29 Wenn es aber die Frucht erlaubt, dann sendet er die Sichel, denn die Ernte ist da. 164) 33 Und in vielen solchen Gleichnissen predigte er ihnen das Wort, in dem Mage, als sie es verstehen konnten. 34 Ohne Gleichnis

 $<sup>^{160}</sup>$ ) γενέσθαι om 1-118-131-209. 13-69. Ss al.

<sup>161)</sup> πάλιν ist Jusatz mit Rücksicht auf 2, 13.

<sup>162)</sup> nal Eleyev ist Wiederaufnahme von 4, 2.

<sup>163)</sup> D. 30—32 ist wegen der feierlichen Einleitung (D. 30) als erstes Gleichnis vor D. 26—29 gestellt.

<sup>&</sup>lt;sup>164</sup>) Gegen Weizsäcker, Evangelische Geschichte S. 118, der die Parabel nach der Zerstörung Jerusalems ansetzt, cf. Wellhausen, Marcus S. 36 f.

aber predigte er ihnen überhaupt nicht, seinen Jüngern aber legte er alles besonders aus.

6 Und er 30g von dort 165) weiter und kam in seine Daterstadt, und seine Jünger folgten ihm. 2An einem Sabbat aber begann er in der Synagoge zu lehren, und die Menge, da sie's hörte, erregte sich, indem sie sprachen: Wo hat er das her? Und was ist's für eine Weisheit, die diesem verliehen ist? und was für Kräfte, die durch seine Hand sich äußern? 3Ist das nicht der Immermann, Marias Sohn, und der Bruder von Jacobus und Joseph und Judas und Simon? Und wohnen nicht alle seine Schwestern hier bei uns? Und so ärgerten sie sich an ihm. 4Und Jesus sprach zu ihnen: So ohne Ehren ist kein Prophet wie in seiner Daterstadt und bei seinen Verwandten und in seinem Hause. 166) 5Und er konnte daselbst keinen Machtbeweis tun, nur daß er einigen Kranken die Hände ausselegte und sie heilte. 6Und er verwunderte sich ob ihres Un=

glaubens und durchzog die Dörfer, im Umkreis lehrend.

6 17 herodes [aber] 167) hatte hingeschickt und Johannes greifen lassen und ihn ins Gefängnis geworfen wegen der Berodias, der Srau seines Bruders Philippus, 168) weil er sie geheiratet hatte. 18 Denn Johannes sagte zu Herodes: Es ist nicht recht, daß du deines Bruders Weib haft. 19 herodias aber lag ihm in den Ohren und wollte ihn töten und konnte doch nicht; 20 denn herodes fürchtete sich por Johannes, da er ihn als gerechten und heiligen Mann kannte, und so hielt er ihn in Gewahrsam, und wenn er ihn angehört hatte, wurde er gang unsicher; er hörte ihn nämlich gerne. 21 Eines Tages aber, als Herodes an seinem Geburtstage seinen Würdenträgern und Obersten und den Vornehmsten Galiläas ein Essen gab, 22 da trat die Cochter eben der Herodias auf und tanzte, und das gefiel Herodes und seinen Tischgenossen. Es sprach aber der König jum Mädchen: Bitte mich, worum du willst; ich schenke dir's! 23Und er schwur ihr zu: Worum du mich bittest, das schenke ich dir bis un die Hälfte meines Königreichs. 24 Da ging sie hinaus und sprach zu ihrer Mutter: Was soll ich mir erbitten? Die aber sprach: Das haupt Johannes des Täufers. 25 Da ging sie

<sup>165)</sup> sc. von Kapernaum (cf. Mt. 13, 53) gegenüber dem jezigen Zusammenhang. 166) cf. Gen. 12, 1. Wellhausen a. O. S. 44 f. läßt V. 4 ohne Grund aus.

<sup>167)</sup> Αθτός γαο δ Ήρωδης ift sekundare Anknüpfung an D. 14—16.

<sup>168)</sup> Ist Φιλίππου kein Irrtum, so kann nicht der gleichnamige Tetrarch gemeint sein; cf. Meyer-Weiß, Mc Cc.8 S. 104.

gleich eifrig zum Könige und sprach die Bitte aus: Ich wünsche, daß du mir auf der Stelle auf einer Schüssel das haupt Johannes des Täufers übergibst. <sup>26</sup>Obwohl nun der König sehr unmutig ward, wollte er sie doch wegen der Schwüre und der Tischgenossen nicht abfallen lassen. <sup>27</sup>Und so sandte der König den henker und befahl, sein haupt zu bringen. <sup>28</sup>Und der ging hin und enthauptete ihn im Gefängnis und brachte sein haupt auf einer Schüssel und gab's dem Mädchen, und das Mädchen gab's seiner Mutter. <sup>29</sup>Als aber seine Jünger davon hörten, kamen sie und trugen seinen Leichnam fort und legten ihn in ein Grab.

\[ \begin{align\*} \ 8 \\ 1 \end{align\*} \] ienen Tagen, \[ \frac{169}{3} \end{align\*} \] als wieder einmal viel Volks beisammen war und sie nichts zu essen hatten, rief er die Jünger heran und spricht zu ihnen: 2 Mich jammert des Dolks, denn sie halten schon drei Tage bei mir aus und haben nichts zu essen. Und wenn ich sie nüchtern nach hause gieben lasse, so werden sie unterwegs verschmachten; auch sind manche von ihnen von fernher gekommen. <sup>4</sup>Da antworteten ihm seine Jünger: Wovon soll diese hier jemand satt machen können mit Brot in der Wuste? Da fragte er sie: Wieviel habt ihr Brote? Sie sagten: Sieben. 6Und er gibt dem Dolke Weisung, sich auf die Erde niederzulassen. Dann nahm er die sieben Brote, dankte und brach sie und gab fie seinen Jungern, um sie vorzulegen; und die legten dem Volke vor. 7Auch hatten sie ein paar Sischlein; auch über denen sprach er den Segen und legte sie por. Bund sie affen und wurden satt und hoben als Aberbleibsel an Brocken sieben Körbe auf. 9Es waren aber bei viertausend; und so ließ er sie giehen. 10Und alsbald bestieg er mit seinen Jüngern das Schiff und kam in die Gegend von "Manutha". 170)

645Und alsbald nötigte er die Jünger, das Schiff zu besteigen und aufs andre Ufer gen Bethsaida vorauszusahren, während er das Dolk entließ. 46Nachdem er sich aber von ihnen verabschiedet hatte, ging er auf den Berg, um zu beten. 47Und als es spät war, befand sich das Schiff mitten auf dem See und er allein auf dem Cande. 48Da er nun sah, wie sie bei der Sahrt Seenot hatten, denn der Wind war ihnen entgegen, kommt er um die vierte Nachtwache auf sie zu, wandelnd auf dem See. Und er wollte an ihnen

<sup>169) 8, 1-10</sup> ist von 6, 31-44 von seiner Stelle verdrängt.

 $<sup>\</sup>Delta a \lambda \mu a vov \vartheta a' = רלמנר האס כל. Palästinajahrbuch 14, S. 16, doch cf. Dalman, Orte und Wege im Leben Jesu S. 125 ff.$ 

porübereilen; 49 sie aber, als sie ihn auf dem See wandeln saben, glaubten, es sei ein Gespenst, und schrien laut auf; 50 benn alle hatten ihn gesehen und sich erschreckt. Er aber redete alsbald mit ihnen und spricht zu ihnen: Seid unverzagt, ich bin's, erschrecht euch nicht. mt. 14,28 Da antwortete ihm Petrus und fprach: Berr, wenn du's bift, fo lag mich über bas Waffer gu bir kommen. 29Sprach er: Komm her. Und Petrus verließ das Schiff und wandelte übers Waffer und kam auf Jesus gu. 30 Als er aber ben Wind sah, erichrak er und fing an ju finken, ichrie und fprach: herr, rette mich. 31 Sogleich streckte Jesus die hand aus, ergriff ihn und fprach zu ihm: Du Kleingläubiger, warum zweifelft bu? mc. 6, 51 Und er trat zu ihnen ins Schiff, und der Wind legte sich; sie waren aber bei sich über die Magen entsetzt. 52 Denn sie hatten das mit den Broten nicht begriffen, sondern ihr herz war verstocht.

「8 14 Und sie hatten vergessen, Brot mitzunehmen; nur ein einziges Brot hatten sie bei sich im Schiff. \*171) 16Und sie besprachen sich miteinander: wir haben kein Brot mit. 17Da er es nun merkte, spricht er zu ihnen: Was besprecht ihr euch barüber, daß ihr kein Brot mithabt? Merkt ihr und begreift ihr noch nicht? habt ihr euer herg so verstockt? 18 habt Augen und feht nicht, habt Ohren und hört nicht? Und benkt ihr nicht dran, \* 172) 20 wie ich euch die sieben [Brote] unter die Diertausend [brach], von wieviel Körben ihr die Vollmaße von Brocken aufhobet? Sprachen sie: von sieben. 21 Und er sprach 3u ihnen: Begreift ihr noch nicht? 173)

653Und sie fuhren aufs Cand zu und kamen nach Gennesaret 174) und gingen vor Anker. 54 Und da sie aus dem Schiff ausstiegen, kamen die Ceute, sowie man ihn erkannte, aus jener ganzen Gegend heran und begannen auf den Tragbetten die Kranken heranzutragen, wo sie hörten, daß er sei. 56 Und wa er in Dörfer oder in Städte oder in Gehöfte kam, da setzten sie auf den Märkten die Elenden nieder und baten ihn, sie möchten nur den Saum seines Gewandes fallen durfen; und wer ihn anfafte, der ward gefund.

173) D. 19 ist mit Rucksicht auf 6, 31 ff. eingeschaltet.

<sup>171) 8, 15</sup> gehört zu 8, 11-13.

<sup>378) 8, 14-21</sup> sprengt den Jusammenhang von 8, 11-13 und D. 22 ff. (Wellhausen). Es gehört am ehesten hinter 6, 45-52.

יים אולים אוני מולים "Зеhntgärten" wie הרוסר בני ועוסר הוא אוני אוני אוני ועוסר הוא אוני של אוני בני ועוסר הוא ררועוסר; cf. Palästinajahrbuch 14, S. 14.

### h) Der Kreis der Wanderungen.

71Da drängten sich zu ihm die Pharisaer und einige von den Schriftgelehrten, die aus Jerusalem gekommen waren. 2Und als sie bemerkten, daß einige von seinen Jüngern mit unreinen, das ist ungewaschenen händen Brot zu essen pflegten, - 3die Pharisäer nämlich und alle Juden essen nicht, wenn sie sich nicht ordentlich die hande gewaschen haben, indem sie die überlieferung der Alten festhalten; auch essen sie nichts vom Markte, ohne sich abzuspulen, und noch viel anderes gibt's, was sie zu halten übernommen haben: Abwaschung von Bechern und Krügen und Kupfer 175) — 5da fragen ihn die Pharifäer und Schriftgelehrten: Warum wandeln beine Junger nicht nach ber Aberlieferung der Alten, sondern effen mit unreinen handen? 6Er aber sprach zu ihnen: Wie trefflich hat Jesaia über euch, ihr heuchler, geweissagt, als geschrieben stehet: Dies Dolk ehrt mich mit den Lippen, aber sein Berg ist fern von mir. Umsonst aber huldigen sie mir, da sie Menschengebot als Cehre einprägen. 8So laft ihr Gottes Gebot fahren und haltet fest die Überlieferung der Menschen. 9Und sprach ju ihnen: herrlich, wie ihr Gottes Gebot beiseite sett, um eure eigne Aberlieferung festzuhalten! 10 Denn Mose hat gesagt: Ehre beinen Dater und beine Mutter! und wer Dater und Mutter verwünscht, der wird mit dem Tode bestraft. 113hr aber sagt: Wenn ein Mensch zu Dater ober Mutter sagt: korban ist - bas heißt ein Weihgeschenk was du von mir zu empfangen berechtigt bist - 12 und so laßt ihr ihn benn Dater und Mutter nichts Gutes mehr tun, 18 indem ihr Gottes Wort durch eure überlieferung, die ihr überliefert habt, ungültig macht, und bergleichen tut ihr noch viel andres.

14 Und wiederum rief er die Menge heran und sprach zu ihnen: Hört mir allesamt zu und merket auf: 15 Es gibt nichts, was von außen in den Menschen hineingelangt, das ihn verunreinigen könnte. Sondern was aus dem Menschen hervorgeht, das ist's, was den Menschen verunreinigt. 17 Und als er vom Volke weg nach Hause kam, fragten ihn seine Jünger um das Gleichnis. 18 Spricht er zu ihnen: Also auch ihr seid unverständig? Begreift ihr nicht, daß nichts, was von außen in den Menschen hineingelangt, ihn verunreinigen kann? 19 Denn es gelangt nicht ins Herz, sondern in den Bauch und geht durch den Darm wieder ab, der alle Speisen reinigt? 20 Aber, sprach

<sup>175)</sup> AD al + nal nhivwv.

er, was aus dem Menschen hervorgeht, das verunreinigt den Menschen. <sup>21</sup>Denn drinnen aus dem Herzen der Menschen kommen die argen Gedanken: Hurerei, Diebstahl, Mord; Ehebruch, Habsucht, Schändlichkeit; Trug, Schwelgerei, böser Blick; Cästerung, Hochmut, Narrheit. <sup>28</sup>Diese Übel alle kommen von drinnen heraus und verzunreinigen so den Menschen. <sup>176</sup>)

7 24 Dann brach er auf von dort und entwich in das Gebiet von Chrus. Und als er in eine Herberge kam, wollte er, daß niemand es wisse, und konnte doch nicht verborgen bleiben. 25 Sondern alsbald hatte ein Weib von ihm gehört, deren Töchterlein einen unreinen Geist hatte; die kam herein und siel ihm zu Süßen. 26 Das Weib aber war Griechin, von Abstammung eine sprische Phönicierin; und so dat sie ihn, er möchte ihrer Tochter den Dämon austreiben. 27 Da sprach er zu ihr: Caß erst die Kinder satt werden; denn es ist nicht sein, den Kindern das Brot wegzunehmen und es den hündlein vorzuwersen. 28 Sie aber antwortete und sprach zu ihm: Freilich, Herr! Und die Hündlein unter dem Tisch bekommen von den Bissen der Kindlein zu essen. 29 Da sprach er zu ihr: Ob dieses Wortes gehe hin; der Dämon ist von deiner Tochter gewichen. 30 Und wie sie in ihr Haus kam, fand sie das Kind auf dem Bette liegend und den Dämon entwichen.

31 Und wiederum verließ er das Gebiet von Tyrus 177) und kam [durch Sidon hindurch] 178) zulet an den See Galiläas, mitten durch das Gebiet der Dekapolis. 32 Da bringen sie ihm einen Taubstummen und rusen ihn an, ihm die Hand aufzulegen. 33 Da nahm er ihn vom Dolke besonders, legte ihm die Singer in seine Ohren, spützte 179) und rührte seine Junge an, 34 und zum Himmel aufsblickend, seufzte er und spricht zu ihm: Epphatach, das bedeutet: öffne dich. 35 Da öffnete sich sein Gehör, und zugleich löste sich die Sessel seiner Junge, und er vermochte deutlich zu reden. 36 Und er trug ihnen auf, niemand etwas zu sagen. So dringlich er's ihnen

<sup>176)</sup> In c. 7, 1—23 sind wohl verschiedene Sprüche zusammengeschweißt (v. 6—8. — v. 9—13. — v. 14 ff.); cf. Wellhausen, a. a. O. S. 57.

<sup>177)</sup> Wellhausen, a. O. S. 59: Das thrische Gebiet bildet nach Jos. bell. 3, 38 die Nordgrenze von Galiläa.  $\Delta\iota\dot{\alpha}$  Sidõvos ist dunkel; aber es durch  $\Sigma a\iota \delta \dot{\alpha} v = B\eta \partial \sigma a\iota \delta \dot{\alpha} v$  zu ersehen (Wellhausen, a. a. O. S. 60), ist unerlaubt. Matthäus 15, 21 stellt Thrus und Sidon als allgemeine Bestimmung der Gegend voraus, wohl eine richtige Korrektur von Marcus.

<sup>178)</sup> Wellhausen streicht dià Didovos nach Syrsin.

<sup>179)</sup> cf. Heft in 3aW. 35, S. 130 f.

aber auftrug, um so lauter verkündeten sie's. Und sie erstaunten über die Maßen, indem sie sprachen: Alles hat er wohl gemacht; und nun läßt er auch die Cauben hören und die Stummen reden.

811Und die Pharisäer kamen und begannen mit ihm zu disputieren, indem sie von ihm ein Zeichen aus dem himmel verlangten, wobei sie ihn versuchen wollten. 12 Aber er seufzte in seinem Beiste auf und sprach: Wogu verlangt dies Geschlecht ein Zeichen? Wahrlich, ich sage euch, dieses Geschlecht wird kein Zeichen empfangen. 180) 13 Und er ließ sie stehen \* 181) und ging fort. \* 181) 15 Und er gebot ihnen und sprach: Seid vorsichtig, hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer und dem Sauerteige des Herodes. 182) 22 Und wie sie nach Bethanien' 183) kommen, da bringen sie ihm einen Blinden und bitten ihn, ihn angurühren. 28 Er aber ergriff den Blinden bei der hand und führte ihn aus dem Dorfe hinaus, spützte ihm in die Augen, legte ihm die hande auf und fragte ihn bann, ob er etwas sahe. 24 Der aber schlug die Augen auf und sagte: 3ch sehe die Menschen gehen, als erblickte ich Baume. 25 Darauf legte er ihm noch einmal die hande auf die Augen. Da fah er klar und war wieder gesund und erblickte alles scharf. 26 Er aber hieß ihn nach hause geben, indem er sprach: Geh nicht ins Dorf hinein.

mt. 16, 13 Als aber Jesus in die Gegend von Cäsarea Philippi gekommen war, fragte er seine Jünger: Wosür halten denn die Leute den Menschenschn? — — — — 16 Da antwortete Simon\*184) und sprach: Du bist\*184) der Sohn des lebendigen Gottes. 17 Jesus aber antwortete und sprach zu ihm: Selig bist du, Simon, Sohn, Joanas'186); denn Fleisch und Blut hat dir das nicht offenbaret, sondern mein Dater im himmel. 18 Und ich aber sage dir: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich

<sup>180)</sup> Mt. 16, 4 + εὶ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ.

<sup>181)</sup> πάλιν έμβάς und eis το πέραν fehlen bei Mt. 16, 4 mit Recht; die Wörter verwirren die Topographie.

<sup>182)</sup> c. 8, 15, jest versprengt, schloß ursprünglich wohl 8, 11-13 ab.

<sup>183)</sup> So nach der Itala. Bethsaida war keine κώμη; cf. Palästinajahrbuch 14, S. 18 f.

<sup>184)</sup> *Hérgos* und *ó Xqiorós* sind spnoptisch; in unserer Quelle tritt *Hérgos* erst D. 18 mit Nachdruck hervor.

<sup>186)</sup> Bagiwuā kann nicht בר ירנה, sondern wegen Joh. 1, 42; 21, 15—17 nur בר ירהנן בר ירהנן בר ירהנה sein (cf. 2. Reg. 25, 23 LXX; 1. Chr. 26, 3 LXX).

meine Gemeinde bauen, und auch höllenpforten sollen sie nicht überwältigen. <sup>19</sup>Ich will dir des himmelreichs Schlüssel geben; und was du bindest auf Erden, das soll im himmel gebunden heißen, und was du lösest auf Erden, das soll im himmel gelöst heißen. <sup>212</sup>Don da an begann Jesus, seine Jünger zu unterweisen, daß er müsse nach Jerusalem gehen "und sterben". <sup>186</sup>) <sup>22</sup>Da packte ihn Petrus und begann, ihn zu warnen, indem er sprach: Gott sei dir gnädig, herr! <sup>187</sup>) Das darf dir nicht widersahren. <sup>23</sup>Er aber wandte sich um und sprach zu Petrus: Weiche rückwärts, Satanas! Du bist mir ein Ärgernis; <sup>188</sup>) denn du denkst nicht göttlich, sondern menschlich! <sup>mc.8,37</sup>Denn was will denn ein Mensch als Ersatgabe für seine Seele geben?

9²Und nach sechs Tagen\*189) führt er sie auf einen hohen Berg allein im besondern, und da verwandelte er sich vor ihren Augen.
4Und es erschien ihnen Elia und Mose, und sie besprachen sich mit Jesu. Mt. 17,6 Die Jünger aber\*190) fielen auf ihr Angesicht und fürchteten sich sehr. Zesus aber trat herzu, rührte sie an und sprach: Steht auf und fürchtet euch nicht. Mc. 9,9 Und als sie vom Berge herabstiegen, gebot er ihnen, sie sollten, was sie gesehen hätten, niemand eher sagen, als bis der Menschensohn von den Toten auferstanden sei. 10 Und sie behielten das Wort, indem sie bei sich überlegten, was wohl die Auferstehung von den Toten bedeuten solle. 11 Und sie fragten ihn: Was meinen denn die Pharisäer und Schriftgelehrten, 191) daß erst Elia kommen müsse? 212a Er aber sprach zu ihnen: Elia soll erst kommen und alles in Ordnung bringen?\*192) 13 Ich sage euch: Elia ist ja schon gekommen, und sie haben ihm angetan, was sie wollten, swie über ihn ge=

<sup>186)</sup> Zu ergangen nach der spnoptischen Parallele.

<sup>187)</sup> noque wie Mc. 7, 28 in unsrer Quelle.

<sup>&</sup>lt;sup>188</sup>) Πέτρος als πέτρα σκανδάλου (1. Pt. 2, 8; Rom. 9, 33; 14, 13) naφ **3**ahn, Mt.<sup>3</sup> S. 555.

<sup>189)</sup> παραλαμβάνει .... τον Ίωάννην laut Ausweis bei Lucas ist synoptisch.
190) ἀκούσαντες sent Matthäus mit Rücksicht auf die synoptische Stimme zu.

<sup>191)</sup> Die Reihenfolge of Φαρισαΐοι και οί γραμματείς wie 7, 1? in unfrer

<sup>192)</sup> D. 12ª muß rhetorische Frage sein, die D. 13 beantwortet wird, so daß D. 12ª+13 zusammengehört und D. 12b mit Matthäus hinter D. 13 zu stehen hat.

schrieben steht]. 193) 126 Und wie steht geschrieben vom Menschensohn?

Dak er viel leiden muß und verworfen wird. 192)

914 Und als sie zu den Jungern kamen, sahen sie einen großen haufen um sie her und auch Schriftgelehrte, die mit ihnen verhandelten. 16 Da fragte er sie: Was verhandelt ihr miteinander? 17Und einer aus der Menge antwortete ihm: Meister, ich habe meinen Sohn zu dir gebracht, der einen Geift hat, der stumm ift. <sup>21</sup>Und er fragte seinen Vater: Wie lange ist es her, daß dies ihm begegnet ist? Sprach er: Von Kind auf. 22 Auch hat er ihn schon oft ins Seuer und ins Wasser geworfen, um ihn umzubringen. Aber wenn du etwas kannst, so komm uns zu hilfe aus Barmherzigkeit mit uns. 23 Jesus aber sprach zu ihm: Wenn du kannst? Alles ist möglich dem Glaubenden. 24 Da schrie der Vater des Kindes und sagte: Ich glaube ja; hilf meinem Unglauben. 25a Als aber Jesus sah, daß sich das Dolk herandrängte,\* 194) 25c spricht er 194) qu ihm: Du taubstummer Geist, ich befehle dir, fahre aus von ihm und kehre nimmer wieder. 26 Da schrie er auf und rif ihn heftig und fuhr aus; er aber mar wie tot, so daß die meisten dachten, er sei gestorben. 27 Jesus aber ergriff ihn bei ber hand und erweckte ihn, und er stand auf. 28 Und als er nach hause kam, fragten ihn seine Junger für sich allein: Warum konnten wir ihn nicht aus= treiben? 29Und er sagte zu ihnen: Diese Art kann durch nichts denn durch Gebet ausfahren.

T3 <sup>22</sup>Die Schriftgelehrten aber, die von Jerusalem gekommen waren, sagten: Er hat den Beelzebub, und er treibt die Dämonen aus durch den Obersten der Dämonen. <sup>23</sup>Da rief er sie heran und sagte zu ihnen in Gleichnissen: Wie kann Satanas den Satanas austreiben? <sup>24</sup>Und wenn ein Reich sich in sich selber spaltet, so kann solch Reich doch nicht bestehen. <sup>25</sup>Und wenn ein Haus in sich selber uneins wird, so kann solch Haus nicht bestehen. <sup>26</sup>Und wenn der Satan gegen sich selber auftritt, geht er in Stücken und kann nicht weiter bestehen, sondern hat ein Ende. <sup>27</sup>Aber niemand auch kann in das Haus eines Starken eindringen und ihm das Hausgerät rauben, wenn er nicht zuvor den Starken bindet. Dann erst mag er sein Haus ausplündern. <sup>28</sup>Wahrlich, ich sage euch: Alles

<sup>195)</sup> Diese Worte sehlen bei Matthäus wohl mit Recht, da ein entsprechendes Schriftwort sehlt.

<sup>194)</sup> D.  $25^{\,}$  enerthyger . . . ánadágr $\varphi$  ist laut  $\mathrm{Mt} \| \operatorname{Cc} \$  spnoptisch. Léywr wird  $\mathrm{Mc}$  aus Léyel hergestellt haben.

wird den Menschenkindern vergeben werden, Sünden und Cästerungen, womit sie lästern. <sup>29</sup>Wer aber gegen den Heiligen Geist lästert, hat keine Vergebung in Ewigkeit, sondern macht sich ewiger Sünde schuldig — <sup>30</sup>weil sie sagten, er hat einen unreinen Geist. <sup>7195</sup>)

mi. 17, 24 Als sie nun nach Kapernaum kamen, traten die Einnehmer der Tempelsteuer an Petrus heran und sagten: Zahlt denn euer Meister keine Tempelsteuer? 25 Spricht er: Freilich. Und als er ins haus trat, kam Jesus ihm zuvor mit den Worten: Was dünket dich, Simon? Don wem pflegen die irdischen Könige Zoll oder Zins zu nehmen? Von ihren Söhnen oder von den Fremden? 26 Da er nun sagte: Von den Fremden, sprach Jesus zu ihm: Demnach sind die Söhne frei. 27 Damit wir ihnen aber kein Ärgernis geben, so gehe zum See, wirf die Angel aus und nimm den ersten Fisch, der heraufkommt, und wenn du seinen Mund öffnest, so wirst du einen Stater sinden. Den nimm und gib ihnen für mich und dich.

[Er sprach aber zu seinen Jüngern:]

mt. 10, 40 Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf; und wer mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesendet hat. 41 Wer einen Propheten unter dem Namen eines Propheten aufnimmt, der wird den Lohn eines Propheten ernten, und wer einen Gerechten unter dem Namen eines Gerechten aufnimmt, der wird den Lohn eines Gerechten ernten. 42 Und wer einen von diesen Geringen nur mit einem Becher kalten Wassers tränkt, unter dem Namen eines Jüngers, wahrlich, ich sage euch, der hat seinen Lohn nicht verscherzt. 196 mc. 9, 42 Und wer einen von diesen Geringen ärgert, die da gläubig sind, 197) dem wäre es besser, ein Mahlstein würde um seinen hals gehängt und er würde ins Meer geworfen. 43 Und wenn dich deine hand ärgert, so haue sie ab. Es ist besser, du gehst als Krüppel ins Leben ein,

<sup>195)</sup> c. 3, 22—30 zerreißt den Zusammenhang von 3, 20 f. mit V. 31 ff., paßt aber an unsre Stelle, hinter die exorcistische Handlung.

<sup>198)</sup> Mc. 9, 41 εν δνόματί μου, δτι Χριστού έστε, mit artikellosem Χριστού nur hier in Evangelien und Apostelgeschichte. "Mc. 9, 41 steckt in Mt. 10, 42" (Wellhausen, Mt. S. 92).

<sup>197)</sup> AB Syrs latt + els eué wohl nach Matthäus.

als daß du mit zwei händen in die hölle, ins unverlöschliche Seuer hinabmußt. <sup>45</sup>Und wenn dein Suß dich ärgert, so haue ihn ab; es ist besser, du gehst lahm ins Ceben ein, als daß du mit zwei Süßen in die hölle geworsen wirst. <sup>47</sup>Und wenn dein Auge dich ärgert, so reiß es aus: Es ist besser, du gehst einäugig ins Gottesreich ein, als daß du mit zwei Augen in die hölle geworsen wirst, wo ihr Wurm nicht stirbt und ihr Seuer nicht verlischt. <sup>198</sup>) <sup>49</sup>Denn seder wird mit Seuer gesalzen werden. <sup>50</sup>Das Salz ist ein gut Ding; wenn aber das Salz salzlos wird, womit wollt ihr es würzen? habt Salz bei euch und haltet miteinander Frieden.

me. 18, 15 Wenn aber bein Bruder ein Unrecht tut, fo gehe und überführe ihn unter vier Augen; hört er dich, so haft du beinen Bruder gewonnen. 16 fort er aber nicht, so nimm mit bir noch einen ober zwei, bamit jeglicher Ausspruch auf zweier ober dreier Zeugen Mund besteht. 17 Wenn er aber sie nicht hört, so sage es der Gemeinde; hört er aber auch die Gemeinde nicht, so foll er dir foviel gelten wie der Beide und der Zöllner. 18 Wahrlich, ich sage euch, alles, was ihr auf Erden bindet, das wird im himmel als gebunden gelten; und was ihr löset auf Erden, das wird im himmel als gelöst gelten. 19 Wiederum fage ich euch, daß, wenn zwei von euch eins werden auf Erden über irgend ein Ding, um das sie bitten wollen, das wird ihnen zu teil von meinem Dater im himmel. 20 Denn wo zwei ober brei in meinem Namen zusammenkommen, da bin ich in ibrer Mitte.

me. 10, 1 Und dann brach er von dort auf und kam ins Gebiet von Judäa und <sup>199</sup>) jenseits des Jordans. Und wieder lief ihm die Menge zu, und wieder lehrte er sie in gewohnter Weise. <sup>2</sup>Da traten die Pharisäer heran und fragten ihn, ob sich ein Mann von seinem Weibe scheiden dürfe, indem sie ihn versuchten. <sup>3</sup>Er aber antwortete und sprach zu ihnen: Was hat euch denn Mose

<sup>198)</sup> cf. Jes. 66, 42.

<sup>199)</sup> nal fehlt in D Ss nach Mt. 19, 1. Aber auch Johannes unterscheibet den Aufenthalt in Judäa (cf. Joh. 10, 22; 11, 1 ff.) von dem in Peräa (Joh. 10, 40) bei Jesu letzter Reise (cf. Mener-Weiß S. 170 A. 2). — Jahn, Einsleitung II S. 307 A. 4 denkt bei Peräa "östlich vom Jordan" an den Reiseweg.

geboten?200) 4Sie sprachen: Mose hat anheimgestellt, einen Scheidebrief zu schreiben und so die Entlassung zu bewirken. 5Sprach Jesus zu ihnen: Ob eurer herzenshärtigkeit hat er euch dies Gebot aufgeschrieben. 63u Anbeginn der Schöpfung aber galt: "Als Mann und Weib erschuf er sie. Darum wird ein Mensch seinen Dater und seine Mutter verlassen sund muffen die beiden eine Natur werden," so daß sie nicht mehr zwei sind, sondern eine Natur. Bas nun Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden. 10 Und zu hause fragten ihn wieder seine Junger deswegen. 11 Da spricht er zu ihnen: Wer sein Weib entläft und eine andre heiratet, begeht Chebruch gegen sie; und wenn ein Weib ihren Mann verläßt und heiratet einen andern, so begeht sie Ebebruch'. 201) Mt. 19, 10 Da sagen zu ihm die Jünger: Steht zwijchen Mann und Weib der Sall alfo, dann ift's beffer, nicht zu heiraten. 11 Er aber fprach zu ihnen: nicht alle fassen dieses Wort, sondern nur die, welchen es gegeben ift. 12 Denn es gibt Eunuchen, die find fo geboren von Mutterleib an; und es gibt Eunuchen, die sind von den Menschen dazu gemacht, und es gibt Eunuchen, die haben sich um des himmelreichs willen dazu gemacht. Wer es fassen kann, der fasse es.202)

mc. 10, 32 a Und nun waren sie unterwegs auf der Wallfahrt nach Jerusalem, und Jesus schritt vor ihnen her.\* 203) 35 Da traten Jacobus und Johannes, die Söhne Zebedäi, auf ihn zu, indem sie sprachen: Meister, wir wünschen, daß, worum wir dich bitten, du uns das gewährst. 36 Sprach er zu ihnen: Was wünscht ihr denn, daß ich euch gewähren soll? 37 Sie aber sprachen: Derleihe uns, daß wir einer zu deiner Rechten und einer zu deiner Linken sitzen in deiner Herrlichkeit. 38 Jesus aber sprach zu ihnen: Ihr wisset nicht, was ihr bittet. Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinken muß, oder die Tause auf euch nehmen, mit der ich getauft werde? 204) 39 Sie

<sup>200)</sup> ἐντελλέσθαι in den Evangelien nur in unsrer Quelle (Mc. 13, 34; Mt. 17, 9; 19, 7; 28, 20) und bei Johannes außer Mt. 4, 6; Cc. 4, 10 Q.

 $<sup>^{201}</sup>$ ) So nach Wellhausen, Mc. S. 85 nach DSs: nat êàv yvv $\dot{\eta}$  êξέλ $\partial \eta$  åπδ τοῦ ἀνδρ $\partial_S$  αὐτ $\ddot{\eta}_S$  nat ἄλλον γαμήση μοιχᾶται; ber textus receptus gilt nur bei römischem, nicht bei jüdischem Recht (Meyer-Weiß  $^8$  Mc-Ec S. 173).

<sup>202)</sup> Matth. 19, 10—12 scheint aus unsrer Quelle zu stammen (cf. 20, 23 &λλ' οδο ήτοίμασται.

<sup>208)</sup> D. 32bc schließt nicht an D. 32a, sondern ist spnoptisch.

<sup>204)</sup> Der matthäische Text ohne die Taufe ist wohl ursprünglicher. Der Kelch

sprachen: Das können wir. Jesus aber sprach zu ihnen: Wohl werdet ihr trinken den Kelch, den ich trinken muß, und die Tause empfangen, die ich empfange. <sup>204</sup>) <sup>40</sup> Aber den Platz zu meiner Rechten oder Linken zu verleihen steht nicht mir zu, sondern welchen er bestimmt ist, soenen gehört ers. <sup>41</sup> Als die Zehn das hörten, begannen sie, über Jacobus und Johannes ärgerlich zu werden. <sup>42</sup> Da rief sie Jesus heran und spricht zu ihnen: Ihr wisset, daß die sogenannten Vornehmen <sup>205</sup>) unter den Völkern sie beherrschen, und ihre Großen haben Gewalt über sie. <sup>43</sup> Das soll bei euch nicht also sein. Sondern wer unter euch groß werden will, der muß euer Diener sein, und wer euer Vornehmster sein will, der muß aller Knecht sein. <sup>45</sup> Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und seine Seele hinzugeben als Cösegeld für viele.

# c) Der Jerusalemer Kreis.

mc. 11, 1 [Als sie nun] nach Bethanien [kamen, sprach er zu den Jungern:] mt. 21,2 Gehet [ins Dorf, das vor euch liegt], fo werdet ihr eine Eselin angebunden finden\*206); 3b [und fprecht: Der herr bedarf ihrer] und ichickt fie gleich wieder her. 4Das ist aber geschehen gur Erfüllung des Prophetenwortes: Saget der Tochter Bion: Siehe, bein König kommt zu bir sanftmutig auf dem Efel geritten und auf dem Sullen, dem jungen Casttier. 6Und die Jünger gingen und taten, wie Jesus ihnen aufgetragen, 8bandre aber hieben Zweige von den Bäumen und streuten sie auf den Weg. Das Dolk aber, das ihm porauszog und nachfolgte, rief und fprach: Ofanna dem Sohne Davids! Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn.\*207) 10 Und als er in Jerusalem eingezogen war, erscholl es in der gangen Stadt: Wer ist denn das? 11 Das Bolk aber fagte: Das ist der Prophet Jesus aus Nagaret in Galiläa.

spielt auf die Diakonie des Abendmahls an (cf. 3u v. 45 Wellhausen, a. a. G. S. 91 mit fälschlicher Athetierung).

<sup>204)</sup> S. Anm. 204 poriger Seite.

<sup>205)</sup> cf. Gal. 2, 9.

<sup>200)</sup> Der Rest des Verses enthält wohl spnoptisches Gut.

<sup>207) &</sup>amp; σαννά έν τοῖς ὑψίστοις ist nach Mc. 11, 10 wohl spnoptisch.

mc. 11, 11a Und er kam nach Jerusalem in den Tempel \* 1-15b [und vertrieb] \* 208) die händler im Tempel, und die Tische der Wechsler und die Stühle derer, die Tauben feil hielten, stieß er um ?. 209) mt. 21, 14 Und es traten zu ihm Blinde und Cahme im Cempel und er heilte sie. 15 Als aber die hohenpriester und Schriftgelehrten die Wunder faben, die er tat, und wie die Jugend im Tempel ichrie und fprach: Ofanna dem Sohne Davids, da wurden sie unwillig und sprachen ju ihm: Borft du, was diese sagen? Jesus spricht gu ihnen: Freilich! habt ihr denn nie gelesen: Aus dem Munde der Unmundigen und Säuglinge haft bu dir Cobpreis bereitet? 17Und er ließ sie stehen und ging aus der Stadt hinaus nach Bethanien und übernachtete dort. [mc. 11, 116 Und nachdem er sich alles angesehen hatte und es schon spät geworden war, ging er mit den 3wölfen nach Bethanien.] 210)

mc, 11, 12 Als sie aber am folgenden Morgen Bethanien verließen, empfand er hunger. 13 Da fah er von weitem einen Seigenbaum, der Blätter hatte, und trat heran, ob er etwas dran fände. Doch als er auf ihn zukam, fand er nichts als Blätter; benn es war nicht Seigenzeit. 211) 14 Da hub 🖝 an und sprach zu ihm: Nun soll in Ewigkeit niemand mehr von dir eine Frucht zu essen haben. Und seine Jünger hörten das. 20 Und als sie [frühmorgens] 212) porüberkamen, sahen sie, daß der Seigenbaum verdorrt bis auf die Wurzeln war. 21 Da erinnerte sich Petrus und sprach zu ihm: Rabbi, schau! der Seigenbaum, den du verflucht hast, ist verdorrt. 22 Jesus aber antwortete und sprach zu ihnen: Habt Glauben an Gott! Wahrlich, ich sage euch: wer zu diesem Berge spricht: Erhebe dich und sturge ins Meer! und nicht zweifelt in seinem Bergen, sondern glaubt, daß, was er ausspricht, geschieht: dem wird es erfüllt. 24 Darum sage ich euch: In allem, was ihr erbetet und erbittet, glaubet nur, daß ihr's icon habt; dann wird's euch werden. 25Und wenn ihr steht und betet, so vergebet, wenn ihr etwas gegen

<sup>&</sup>lt;sup>208</sup>) 11, 15<sup>2</sup> καὶ ἔρχονται . . . τοὺς πωλοῦντας ist nach Ausweis der Parallelen synoptisch.

<sup>209) 11, 15</sup>b ist am ehesten hinter D. 11a einzuschieben.

<sup>210)</sup> Mc. 11, 11b ist wohl die Dariante zu 11, 19 cf. Mt. 21, 17.

<sup>211)</sup> Jur Erklärung cf. Dalman im Palästinajahrbuch 12 S. 68 (1916).

<sup>&</sup>lt;sup>212</sup>) πρωί kommt auf Rechnung der Bearbeitung; cf. Mt. 21, 18 ff. Procksch, Petrus u. Johannes.

jemand habt, damit auch euer Dater im himmel euch eure Sehltritte vergibt. 26 Dergebt ihr aber nicht, so wird euch auch euer Dater im

himmel eure Sehltritte nicht vergeben.213)

12 28 Da trat einer von den Schriftgelehrten heran, als er sie sich unterreden hörte, 214) und als er merkte, daß er ihnen gut antwortete, fragte er ihn: Welches ist das allervornehmste Gebot? Jesus antwortete: Das vornehmste lautet: hore, Ifrael, ber herr, unser Gott, ist ein einziger Herr; 30 und du sollst lieben den Herrn, beinen Gott, von Herzensgrund und aus ganzer Seele und allen Gedanken und aus aller beiner Kraft. 31 Das zweite lautet also: Du sollst beinen Nächsten lieben als dich selbst. Größer als diese ist kein anderes Gebot. 32 Da sagte der Schriftgelehrte zu ihm: Dortrefflich, Meister! du hast mahrheitsgemäß geredet. Denn nur Einer ist und kein andrer außer ihm. 33Und ihn zu lieben von herzensgrund und nach allem Derständnis und aller Kraft, und den Nächsten zu lieben wie sich selber, ist mehr wert als alle Brandopfer und Schlachtopfer. 215) 342 Und Jesus, als er merkte, daß er verständig antwortete, sprach zu ihm: Du bist nicht ferne vom Gottesreiche.

mc. 13,3Und als er einst auf dem Ölberg saß gegenüber dem Tempel, fragten ihn vertraulich Petrus und Jacobus und Johannes und Andreas: mt. 24, 36 [Sage uns, welches bas Zeichen] deiner Erscheinung und bes Weltendes [fein wird]. 216) [Jesus aber [prach zu ihnen:] mc. 13,9 a Der Anfang der Wehen ist dieses \* 217): 10 Zuerst muß das Evangelium unter allen Völkern verkundigt werben. 142 Wenn ihr aber das Scheusal der Verwüstung stehen seht, wo es verboten ist, dann soll der Lefer zum Derständnis

<sup>313)</sup> Nach Weizjäcker, Evangelische Geschichte S. 92, ist D. 25 Zusatz nach Q oder mundlicher Aberlieferung. Aber man hat in 11, 22-26 wohl an lofe Spruchperlen gu denken wie c. 9, 41 ff. D. 26 fehlt ABCD al. Doch bie Matthausparallele, von Matthaus in die Bergpredigt verpflangt (6, 14 f.), zeigt gleichfalls ben Gebanken positiv und negativ; Mc. 11, 26 ift in biefen handidriften mohl burd homoioteleuton ausgefallen (Mener-Weiß, Mc Cc 8, S. 196, A. 1).

<sup>214)</sup> fc. Jesus mit ben Jüngern (11, 22-26).

<sup>215)</sup> cf. Dt. 6, 4 ff.

<sup>316)</sup> Die matthäische Formulierung (24, 3b) könnte wegen nagovola (Mt. 24, 27. 37. 39) und overtéleia rov alavos (Mt. 28, 20) auch auf Matthäus selbst statt auf unfre Quelle guruckgeben; jedenfalls sind beide Begriffe jubifc (cf. Wellhausen, Matthäus, S. 124).

<sup>217)</sup> D. 9b ist synoptisch (Cc. 21, 12).

kommen.218) 18 Bittet aber, daß es nicht im Winter eintritt. 19 Denn jene Tage werden eitel Trubsal sein, wie solcherart noch keine gewesen ist von Anbeginn der Schöpfung, die Gott schuf, bis heute, und keine wiederkommen wird. 20 Und wenn der herr 219) die Tage nicht kurzte, so murde alles Sleisch verloren sein. Doch um der Auserwählten willen, die er erwählte, hat er die Tage gekurzt. 21 Und wenn euch dann jemand sagt: Siehe, hier ist Christus, siehe, dort ist er! so glaubet es nicht. 22 Werden doch falsche Christi und falsche Propheten aufstehen und Zeichen und Wunder tun, um irre gu machen, wenn's möglich ift, felbst die Auserwählten. 23 Ihr aber sehet euch vor; ich habe euch alles vorausgesagt, Mt. 24, 30 a Und bann wird bas Zeichen bes Menschen. fohnes am himmel erscheinen, und alle Geschlechter ber Erde werden wehklagen. \* 220) mc. 13, 27 Und dann wird er seine Engel senden und die Auserwählten guhauf bringen aus den vier Windgegenden vom Ende des Candes bis zum Ende des himmels.221) 32 Don jenem Tage aber oder jener Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel im himmel, auch nicht der Sohn, sondern nur der Dater. 33 habt acht und wacht; benn ihr wift nicht, wann der Zeitpunkt da ift. 34 Es ist, wie wenn ein Mensch auf Reisen ist, der sein haus verläßt und die Dollmacht seinen Knechten gibt, jedem sein Geschäft. und dem Türhüter zu wachen aufträgt. 35 Seid also wachsam; benn ihr wisset nicht, wann der hausherr kommt, ob abends oder um Mitternacht oder beim hahnenkrähen oder frühmorgens, 36 damit er nicht plöglich kommt und euch schlafend findet. Was ich aber euch fage, das sage ich allen: Seid wachsam.

<sup>&</sup>lt;sup>218</sup>) δ ἀναγινώσκων νοείτω bleibt als Parenthese sonberbar, ist daher Nachesah, der sich jeht mit dem synoptischen Sah D. 14<sup>b</sup> (Cc. 21, 21) stößt. So wird D. 14<sup>a</sup> der Sonderquelle zugehören; cf. νοεῖν "verstehen" (J. Weiß, Altestes Evangelium, S. 77) ebenda (Mc. 7, 18; 8, 17; [Joh. 12, 40]), aber nicht im Synopticon. Dem Ceser der danielischen Weissagung sollen die Augen aufgehen.

<sup>&</sup>lt;sup>219</sup>) Zu nielos = 1773 cf. Dalman, Worte Jesu, S. 146.

<sup>290)</sup> cf. Sach. 12, 10 f. bei der Erscheinung des Durchbohrten, der mit dem guten hirten (12, 8; 13, 7—9) identisch sein muß (Procksch, Kleine prophetische Schriften II, 1916, S. 113 f.).

<sup>&</sup>lt;sup>221</sup>) Wellhausen, Mc. S. 112: Das eine Ende ist das Zentrum (Palästina), das andre die Peripherie des himmlischen Horizonts ringsum. S. 111: Nach D. 21 f. vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben. Aber darum ist V. 21 f. 27 nicht "jüdisch" (Wellhausen), sondern Apokalypse Christi.

14 Es kam aber bas Passa und die suffen Brote heran nach zwei Tagen. Mt. 26,3 Da versammelten sich die hohenpriester und Altesten des Dolks im Palaste des hohenpriesters mit Namen Kajaphas und ratschlagten, wie sie Jesus mit List greifen und toten konnten. mc. 14,2 Sie sprachen laber]: Ja nicht auf das Selt, damit nicht Aufruhr im Dolke entsteht. 3Und als er in Bethanien im hause Simons des Aussätzigen war bei einem Mahle, kam ein Weib mit einem Glas voll echter, kost= barer Nardensalbe; die zerbrach das Glas und goß es auf sein haupt aus. Einige aber dachten unwillig bei sich: Wozu diese Derschwendung mit der Salbe? 5 hatte doch die Salbe können für mehr als dreihundert Denare verkauft und der Erlös den Armen gegeben werden. Und so murrten sie gegen sie. 6 Jesus aber sprach: Caft sie; wozu ihr Kummer bereiten? Sie hat ein gut Werk an mir getan. Denn Arme habt ihr allezeit bei euch, und wenn ihr wollt, so könnt ihr wohltun; mich aber habt ihr nicht allezeit. Sie hat getan, was sie konnte; vorweg hat sie meinen Leib zum Begrähnis gefalbt. Aber mahrlich, ich sage euch: Wo das Evangelium verkundet wird in der gangen Welt, da wird auch, mas diefe getan hat, erzählt werden zu ihrem Gedächtnis.

14 ¹¹ʿUnd als der Abend da war, kommt er mit den Iwölfen. ³ºŒr sprach aber zu ihnen: Einer von euch Iwölfen, der mit mir in die Schüssel taucht, \( \tau der wird mich verraten^{222} \) ²¹° [Aber] wenn jener Mensch nie geboren wäre, es wäre das Beste für ihn. \( \text{Mt.26,25} \) Aber Judas, der ihn verriet, antwortete und sprach: Ich bin's doch nicht etwa, Rabbi? Spricht er zu ihm: Du hast's gesagt. \( \text{Mc.14,22} \) Und als sie aßen, \( 223 \)) nahm er ein Brot, sprach den Segen, brach's und gab es ihnen und sprach: Nehmet hin, das ist mein Ceib. \( 23 \) Und dann nahm er einen Kelch, dankte und gab ihnen den, und sie tranken alle daraus. \( 24 \) Und er sprach zu ihnen: Das ist mein Blut des Bundes\*. \( 24 \) Und nach dem Cobgesang zogen sie hinüber nach dem Ölberg. \( 27 \) Da spricht Jesus zu ihnen: Ihr alle werdet zu Sall kommen. Denn es stehet geschrieben: Ich werde den hirten schlagen, und die Schase werden sich zerstreuen.

<sup>&</sup>lt;sup>222</sup>) Παφ Mt. 26, 23 + οδτός με παραδώσει.

<sup>&</sup>lt;sup>228</sup>) Wellhausen, a. a. O. S. 120: "ἐσθιόντων bezeichnet den Anfang der Handlung" — also Parallele zum spnoptischen ἐσθιόντων (D. 18).

<sup>&</sup>lt;sup>224</sup>) τδ έκχυννόμενου ύπέο πολλών ist spnoptisch (Cc. 22, 20) und hier auszuscheiden (cf. Wellhausen, a. a. G. S. 122).

<sup>28</sup> Aber nach meiner Auferweckung will ich euch nach Galiläa geleiten.

<sup>31</sup> Da redete [Petrus] übereifrig: Und wenn ich auch mit dir sterben müßte, nie würde ich dich verleugnen. Und ebenso sagten sie alle.

14 32 Und sie kommen an einen Dlat, der hief Gethsemane, und er spricht zu seinen Jungern: Caft euch hier nieder, bis ich gebetet habe. 33 Dann nimmt er Petrus und Jacobus und Johannes beiseite mit sich, und er begann zu gittern und zu gagen 34 und spricht gu ihnen: Meine Seele ist betrübt bis an den Tod, bleibet bier und wachet. 38b Der Geist ist wohl willig, aber das Sleisch ist schwach. 39 Und \* er ging weg und betete \*: 225) mt. 26, 42 b Ad. mein Dater. wenn dies nicht an mir kann vorübergeben, ohne daß ich's trinke, so geschehe bein Wille. Mc. 14, 40 Bei ber Rückkehr aber fand er sie \* 226) schlafend, denn ihre Augen waren schlaftrunken \*. 226) 41 Und er kommt \* 227) und spricht zu ihnen: Ihr schlaft weiter und ruhet? Es ist genug, die Stunde ist da; siehe, der Menschensohn wird nun in Sünderhande überantwortet. 42 Wacht auf, wir wollen gehen; mein Verräter ist da. 43b [Da kam] \* 228) ein haufe mit Schwertern und Knütteln von den hohenpriestern und Schriftgelehrten und Altesten. 44 Sein Verrater aber hatte ihnen ein Zeichen gegeben und gesagt: Welchen ich kuffe, der ist's; den greifet und führt ihn sicher hinweg. 46Und so legten sie hand an ihn und griffen ihn. mt. 26, 52 [3u Petrus aber, der das Schwert 30g,] spricht Jesus: Stecke dein Schwert in die Scheide, denn jeder, der das Schwert nimmt, fällt durchs Schwert. 53Oder glaubst bu, daß ich meinen Dater nicht anrufen kann, fo daß er mir sofort mehr als zwölf Legionen Engel sendete? Wie aber sollen die Schriftworte erfüllt werden, daß es diesen Gang nehmen muß? Mc. 14, 50 Da verlieken sie ihn und flohen alle.

14 55 Die Hohenpriester aber und der ganze Hohe Rat suchten nach einer Anklage gegen Jesus, um ihn töten zu können, fanden aber nichts; 56 denn viele sagten falsches Zeugnis gegen ihn aus, doch stimmten die Zeugnisse nicht überein. 57 Da standen ein paar

<sup>225)</sup> Streiche πάλιν und mit Dacff 2 k τον αὐτον λόγον.

<sup>&</sup>lt;sup>226</sup>) Streiche πάλιν mit D. — D. 40° ist spnoptisch.

<sup>&</sup>lt;sup>227</sup>) Streiche το τρίτον als Verklammerung mit den Synoptikern. — Mt. 26, 44 fehlt en τρίτον in ADK al ff².

<sup>228)</sup> Da der Verräter in V. 44 erstmalig eingeführt wird, ist nat per' adrov nachträgliche Verklammerung.

auf und brachten ein falsches Zeugnis gegen ihn vor, indem sie sprachen: Wir haben ihn sagen hören: Ich werde den Tempel da, der mit Händen gebaut ist, niederlegen und binnen dreier Tage einen andern bauen, der nicht mit Händen gemacht ist. <sup>59</sup>Aber auch dann noch stimmte ihr Zeugnis nicht überein. <sup>60</sup>Da trat der Hohepriester in die Mitte und fragte Jesus mit den Worten: Antwortest du nichts darauf, wessen diese dich anklagen? <sup>61a</sup>Er aber schwieg und antwortete nichts. \*228b) <sup>66</sup>Und während Petrus unten im Hose steht, kommt eine von den Mägden des Hohenpriesters, <sup>67</sup>und als sie Petrus sich wärmen sah, blickte sie ihn an und sprach: Du gehörst auch zu Jesus, dem Nazarener. <sup>68</sup>Er aber leugnete und sprach: Ich weiß und verstehe nicht, was du willst. Und damit ging er hinaus in den Vorhof, und der Hahn krähte.

15 Und gleich frühmorgens faßten die Hohenpriester samt den Altesten und Schriftgelehrten und der gange hohe Rat einen Beschluß, rman wolle ihn toten ?229) So banden sie Jesus und führten ihn weg und überantworteten ihn Pilatus. 3Und die hohenpriester brachten mancherlei Anklagen gegen ihn vor. Pilatus aber fragte ihn \* 280): Antwortest du nichts? Hör nur, wieviel man dir schuld gibt? 5Aber Jesus antwortete nichts mehr, so daß Pilatus sich wunderte. Er pflegte ihnen aber aufs Sest einen Gefangenen loszugeben, welchen sie forderten. Da war nun einer, Barabbas geheiften, unter den Aufrührern gebunden, die beim Aufstand einen Mord verübt hatten. 8Und die Menge kam herangezogen und begann, ihre Sorderung entsprechend dem Brauche geltend gu machen. Dilatus aber antwortete ihnen und sprach: Wollt ihr, daß ich euch den König der Juden freigebe? 10 Denn er merkte mohl, daß die Hohenpriester ihn aus Eifersucht überantwortet hatten. [146 Sie aber schrien laut: Kreuzige ihn.] Mt. 27, 24 Als nun Pilatus fah, daß es nichts nütte, sondern der Aufruhr nur größer wurde, ließ er Waffer holen und mufch fich die Bande vor der Menge, indem er fprach: 3ch bin unschuldig an diesem Blute; ihr werdet es sehen. 25 Da antwortete das gange Dolk und fprach: Sein Blut komme über uns und unfre Kinder. Mc. 15, 16 Die Soldaten aber führten ihn in den hof hinein. Das Drätorium ist, und riefen die ganze Kohorte zu-

<sup>228</sup>b) Ob auch V. 64b zu unsrer Quelle gehört?

<sup>&</sup>lt;sup>229</sup>) Mt. 27, 1 + ωστε θανατωσαι αθτόν. <sup>250</sup>) πάλιν ist Derklammerung mit D. 2.

sammen. <sup>17</sup>Und sie zogen ihm einen Purpurmantel an und setzten ihm einen Kranz auf, von Dornen gestochten, <sup>18</sup>und sie begannen, ihn zu grüßen: Guten Tag, Judenkönig! <sup>19</sup>Und schlugen mit dem Rohrstock auf sein Haupt los und spieen ihn an und beugten die Kniee und warfen sich vor ihm nieder. <sup>20</sup>Und da sie ihn verspottet hatten, zogen sie ihm den Purpurmantel wieder aus und zogen ihm seine eignen Kleider an. Und so führen sie ihn hinaus, um ihn zu kreuzigen.

1523Und sie gaben ihm Wein mit Myrrhen gemischt; aber er nahm es nicht. 25b \* 281) Und so kreuzigten sie ihn. 29Und die Dor= übergehenden lästerten ihn, indem sie mit dem Kopfe nichten und sprachen: hei du, der den Tempel niederlegt und in drei Tagen wieder aufbaut, 30 rette dich doch und steige herab vom Kreuze! 31 Cbenso sprachen auch die hobenpriester samt den Schriftgelehrten im Spott queinander: Andre hat er gerettet und kann sich selbst nicht retten, 32 der Christus, der König von Israel! Mag er doch jest vom Kreuze steigen, damit wir sehen und glauben. Und auch die mit ihm Gekreuzigten lästerten ihn. 34 Und um die neunte Stunde rief Jesus mit lauter Stimme: Eloi Eloi, lama fhabaktanj, das heift verdolmetscht: Mein Gott, mein Gott, warum haft du mich verlassen? 35 Da sagten ein paar von denen, die dabeistanden: Schau, er ruft Elia. 36 Einer aber lief hin und füllte einen Schwamm mit Essig, steckte ihn auf einen Stock und gab ihm zu trinken mit den Worten: Nun wollen wir sehen, ob Elia kommt, um ihn herunterzuholen! [Und dann gab Jesus seinen Geist auf.]

<sup>40</sup>Es sahen aber auch Frauen von ferne zu, unter denen war Maria Magdalena und Maria, die Mutter Jacobus des Kleinen und Josephs, und Salome; <sup>41</sup>die begleiteten ihn schon, als er noch in Galiläa war und bedienten ihn, dazu auch viele andre, die mit ihm nach Jerusalem gekommen waren. <sup>42a</sup>[Spät abends aber bat Joseph von Arimathia Pilatus um den Leichnam Jesu.] <sup>44</sup>Pilatus aber wunderte sich, daß er schon tot sein sollte, rief den Hauptmann und fragte ihn, ob er schon lange tot sei. <sup>45</sup>Und nachdem er vom Hauptmann Bescheid hatte, schenkte er Joseph den Leichnam. <sup>47</sup>Maria Magdalena aber und Maria Josephi sahen zu, wo er gebettet war. 16 ¹Und als der Sabbat vorbei war, kauften Maria

<sup>281)</sup> Da unfre Quelle sich oft mit Johannes berührt, so gehört V. 25° wegen Joh. 19, 14 wohl nicht zu ihr.

Magdalena und Maria Jacobi und Salome Spezereien, um hinzugehn und ihn zu salben. <sup>5</sup>Und da sie hingingen zum Grabe, sahen sie einen Jüngling zur Rechten sitzen, der hatte ein weißes Kleid an, und sie entsetzten sich. <sup>6a</sup>Er aber sprach: Entsetzt euch nicht; sihr suchet Jesus aus Nazaret, den Gekreuzigten]. <sup>232</sup>) <sup>6c</sup>Siehe, das ist der Ort, wo man ihn gebettet hatte. <sup>7</sup>Aber gehet hin und saget seinen Jüngern sund Petrus] <sup>233</sup>), daß er euch nach Galiläa geleiten will. Dort werdet ihr ihn sehen, wie er euch gesagt hat. <sup>Mt. 23,9</sup>Und siehe, da begegnete ihnen Jesus und sprach: Seid gegrüßet. Da traten sie herzu, umfaßten seine Süße und sielen vor ihm nieder. <sup>10</sup>Da spricht Jesus zu ihnen: Sürchtet euch nicht. Geht hin und verkündigt meinen Brüdern, sie sollesn nach Galiläa gehen; und dort werden sie mich sehen.

28 16 Da zogen denn die elf Jünger nach Galiläa zum Berge, wohin Jesus sie befohlen hatte. 17 Und da sie ihn sahen, sielen sie nieder; einige aber zweiselten. 18 Und Jesus trat heran und redete zu ihnen die Worte: Mir ist gegeben alle Gewalt im himmel und auf Erden. 19 Zieht hin und macht zu Jüngern alle Völker, sie taufend auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, 20 sie lehrend, daß sie alles halten, was ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt.

## 2. Der Bestand.

Die Untersuchung über die synoptische Grundschrift hat uns zu dem Ergebnis geführt, daß nicht das ganze Marcusevangelium zum synoptischen Bestande gehört. Das Verhältnis zwischen Marcus und Lucas erklärt sich nur dann befriedigend, wenn Lucas die bei ihm sehlenden marcomatthäischen Stücke nicht absichtlich ausschied, sondern

<sup>282)</sup> D. 6b (cf. Cc. 24, 5 f.) gehört wohl zum Synopticon.

<sup>&</sup>lt;sup>388</sup>) τοῖς μαθηταῖς und καὶ τῷ Πέτρφ könnte auf verschiedene Quellen entsfallen. Petrus wäre dann spnoptisch, da die Sonderquelle die Erscheinung vor allen Elsen betont (Mt. 28, 10) und erzählt (Mt. 28, 16 ff.). Ist Cc. 22, 31 ff. spnoptisch, so könnte darin die Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus vorsbereitet sein (cf. Wellhausen, Cucas, S. 124).

gar nicht kannte. Daß das Marcusevangelium vor der gegenwärtigen Gestalt in einer älteren, kurzeren porhanden mar, ist ichon mehrfach behauptet worden. 234) Besonders hat Spitta 235) die synoptische Grundschrift aus dem Lucasevangelium wiederzugewinnen versucht, indem er die marcomatthäischen Stücke, welche bei Lucas fehlen, von der spnoptischen Grundschrift ausschloß und für sekundar erklärte. Nur gibt Spitta der innoptischen Grundschrift eine Gestalt. die schwerlich der Kritik standhalten wird; denn er schreibt ihr außer den dreifach überlieferten snnoptischen Stucken eine große Reihe von Abschnitten zu, die Lucas allein hat oder mit Matthäus teilt. Dennoch hat er die Frage richtig gestellt, wenn er für Lucas nicht nachträgliche Tilgung, sondern Unbekanntschaft mit den Abschnitten annimmt, die bei ihm gegenüber dem gemeinsamen Zeugnis von Marcus und Matthäus fehlen. Aber man muß weitergeben. Denn es läft sich beweisen, daß diese marcomatthäischen Sonderstücke keine erratischen Blöcke sind, sondern sich zu einem alten Evangelium jusammenfügen. Dies Evangelium ist mit der spnoptischen Grundschrift verbunden worden; die gegenwärtige Gestalt des Marcusevangeliums ist das Ergebnis dieser Verbindung. Matthäus scheint aus der Sonderquelle zwar einiges ausgeschieden, anderes aber neu hinzugefügt zu haben.

Wir haben nun die Aufgabe, die Sonderquelle aus Marcus und Matthäus herauszuarbeiten.

### a) Der galiläische Kreis.

Die Überschrift bei Marcus  $A \varrho \chi \dot{\eta}$  τοῦ εὐαγγελίου  $I \eta \sigma$ οῦ  $X \varrho \iota \sigma \tau$ οῦ  $\vartheta$ εοῦ hat eine Analogie in dem marcomatthäischen Sahe Mc. 13,  $9^a$ : ἀρχ $\dot{\eta}$  ἀδίνων ταῦτα (cf. Mt. 24, 8). Sie enthält ferner das Wort εὐαγγέλιον. Es kehrt bei Marcus wieder 1, 14 τὸ εὐαγγέλιον τοῦ  $\vartheta$ εοῦ (cf. Mt. 4, 23. 9, 35). — 1, 15 πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίω. — 13, 10 δεῖ κηρυχ $\vartheta$ ῆναι τὸ εὐαγγέλιον (cf. Mt. 24, 14). — 14,  $\mathfrak I$  ἐὰν κηρυχ $\vartheta$ ῆναι τὸ εὐαγγέλιον (mt. 26, 13). An zwei Stellen (8, 35. 10, 29) ift neben das synoptische ενεκεν ἐμοῦ

<sup>234)</sup> cf. Reuß, Geschichte der heiligen Schriften N. Cs. 4 S. 180 bei Weizsäcker, Evangesische Geschichte, S. 66. — Weizsäcker, a. O. S. 47 ff., hält Mc. 4, 26—29. 7, 31 ff. 8, 22 ff. für sekundär, aber S. 119 f. den doppelten Speisungsbericht für grundschriftlich.

<sup>225)</sup> Spitta, Die snnoptische Grundschrift S. 478 f.

pon Marcus noch καὶ τοῦ εὐαγγελίου aus freier hand eingefügt worden, schwerlich auf Grund einer Uberlieferung. 236) Auch Matthäus kennt das Wort als Objekt der Predigt Jesu 4, 23 κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας (cf. Mc. 1, 14). — 9, 35 κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας. — 24, 14 κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας (cf. Mc 13, 10). — 26, 13 δπου ἐὰν κηρυχθή το εὐαγγέλιον τοῦτο (cf. Mc. 14, 9). Dagegen fehlt es bei Lucas wie auch bei Johannes. Es fällt nun auf, daß das Wort εὐαγγέλιον bei Marcus, abgesehen von der Eintragung in 8, 35. 10, 29, nur in marcomatthäischen Sonderstücken begegnet (1, 14 f. Mt. 4, 17. - 13, 10 | Mt. 24, 14. - 14, 9 | Mt. 26, 13). Der Bers c. 13, 10, jest in synoptischem Jusammenhang, steht hier inhaltlich isoliert; bei Matthaus (24, 14) hat er eine gute Stelle, verrat sich aber auch hier als Zusatz zu dem synoptischen Abschluß (24, 13. Mc. 13, 13. Cc. 21, 19). Ebenso hat Matthäus, der dreimal die Verbindung vo εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας braucht (4, 23. 9, 35. 24, 14), für c. 9, 35 (|| mc. 6, 6); 24, 14 (|| mc. 13, 10); 26, 13 (|| mc. 14, 9) eine marcinische Parallele zur Seite; ber zusammenfassende Sat 4, 23 ist zwar auf einem synoptischen Verse aufgebaut (Mc. 1, 39. Cc. 4, 44), erweitert ihn aber mit matthäischer Freiheit, so daß der Ausdruck τὸ εὐαγγέλιον της βασιλείας hier gewiß nach Analogie von 9, 35 gebildet ist. Daraus ergibt sich, daß εδαγγέλιον ein marcomatthäischer Sonderbegriff ist, der einer gemeinsamen Quelle entstammt, die sich bei Lucas nirgends zeigt. Ob aus dieser Sonderquelle auch der matthäische Ausdruck stammt (Mt. 3, 2) μετανοείτε ήγγικεν ή βασιλεία των ούρανων, darf man wenigstens fragen. Denn Matthäus wiederholt das Wort in einem marcomatthäischen, bei Lucas fehlenden Sate (4, 17 | Mc. 1, 15); ein drittes Mal (10, 5) fügt er es aus eigner Erinnerung zu. Wenn Matthäus ήγγικεν ή βασιλεία των οὐρανων fagt, Marcus ήγγικεν ή βασιλεία τοῦ θεοῦ (1, 15), so scheint der zweite Ausdruck der Sonderquelle zu entstammen. Der spezifisch matthäische Begriff der βασιλεία των οδρανων, den wohl die Spruchsammlung brachte, ist dann von Matthäus angleichend eingesetzt. Die Umstellung von μετανοerre bei Marcus erklärt sich aus der Weiterführung mit niorevere. Der Begriff des εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας, den Matthäus gern verwertet (4, 23. 9, 35. 24, 14), wird also entsprechend der Botschaft

<sup>226)</sup> cf. Jahn, Einleitung II, S. 235 f.

(Mt. (3, 2.) 4, 17. Mc. 1, 15) den ältesten Inhalt des εδαγγέλιον ausmachen. Die Sormel  $A \rho \chi \dot{\eta}$  εδαγγελίον  $I \eta \sigma o \tilde{v}$  Χριστο $\tilde{v}$ ,  $v lo \tilde{v}$  Θεο $\tilde{v}$  bei Marcus (1, 1) könnte mit Jesus Christus zwar gleichfalls den Inhalt des εδαγγέλιον bezeichnen, aber ihn ebensogut als Urheber des εδαγγέλιον  $[\tau \tilde{\eta}_S \beta \alpha \sigma i \lambda e l \alpha_S]$  hervorheben, was vielleicht anzunehmen ist.  $^{237}$ )

Das Wort aus Maleachi (Mt. 11, 10. Ec. 7, 27), das Matthäus und Lucas dem Herrn auf Grund der Redequelle in den Mund legen, kann Marcus (1, 2) sehr wohl unsrer Sonderquelle entnommen haben. Sicher ift die Schilderung des Täufers und seiner Wirksamkeit (Mt. 3, 4-6. Mc. 1, 6. 5) aus ihr abzuleiten, da Lucas keine Parallele bringt. Daß Kleidung und Nahrung des Täufers hervorgehoben werden, stimmt gut zu seiner Bufpredigt (Mt. 3, 2 μετανοείτε). Don der έρημος ist hier nicht die Rede, sondern vom Jordan (Mt. 3, 5 (cf. Mc. 1, 5) ή περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου); sein hörerkreis kommt zudem aus Jerusalem und Judäa gerade wie bei Johannes (Joh. 1, 19) und läßt sich von ihm taufen (egantigovio δπ' αὐτοῦ). Seine Taufpredigt gipfelt hier nicht in der Weissagung des Messias wie im Synopticon, sondern hat vielleicht einfach das Nahen der βασιλεία των οδρανών (Mt. 3, 2) zum Thema. Wohl aber ift anzunehmen, daß auch unfre Quelle die Taufe Jesu erzählte. Dahin scheint die Einführung Jesu aus Galilaa (Mt. 3, 13) zu gehören, der gur Taufe am Jordan erscheint; und vielleicht schließt sich hieran das Gespräch zwischen Jesus und Johannes, das nur Matthäus überliefert hat (3, 14 f.). Eine Bestätigung der Gerechtigkeit Jesu trot der Caufübernahme, die ja Unterwerfung unter Gottes Gericht bedeutet, kann man in der matthäischen Gestalt der himmelsstimme finden (Mt. 3, 17b): o bros koriv & vids pov & αναπητός, εν φ εὐδόμησα (Mt. 3, 17 cf. Mc. 1, 11). Dies Wort ist, wie früher erwähnt, schwerlich altsnoptisch, da es bei Lucas nicht ursprünglich ift. Doch muß es auch nicht Eintragung aus bem snoptischen Verklärungsbericht sein (Mt. 17, 5. Mc. 9, 7), sondern es enthält viel eher das marcomatthäische Taufzeugnis. Ob die Sassung in zweiter (Mc. 1, 11) oder dritter Person (Mt. 3, 17) ursprünglicher ist, diese Frage ist vielleicht zugunsten des Matthäus zu entscheiden. Scheidet Mt. 3, 16ab als spnoptisch aus, dann kann Subjekt von D. 16° nal elder sehr wohl Johannes sein, was dann

<sup>287)</sup> cf. 3ahn, a. O. S. 220 ff.

für ovros koren in der Gottesstimme spricht im Einklang mit dem Johannesevangelium (Joh. 1, 32. 34). Dann hört der Täufer die himmelsstimme, die ihn der Gottessohnschaft Jesu (V. 13—15) vers

gewissert.

Erst nach Johannes Gefangennahme (Mt. 4, 12. Mc. 1, 14) kehrt nun Jesus nach Galilaa guruck, um das Evangelium zu verkünden (4, 17. Mc. 1, 14 f.). Diese Angabe scheint einen längeren Aufenthalt Jesu in der Nähe des Täufers vorauszusetzen, also in judäischem Gebiet (cf. Mc. 1, 5. Mt. 3, 5), gerade wie das bei Johannes (3, 22 ff.) der Sall ist. Bei Lucas fehlt die Nachricht, indem er zwar gleichfalls die Rückkehr nach Galilaa erzählt, aber im direkten Anschluß an den Geistesempfang (4, 14 f.), der ihm in der Taufe zuteil wurde. Dom edayyellov und vom Bufruf Jesu angesichts der nahenden βασιλεία sagt er nichts. In Galiläa folgt bei Matthäus und Marcus Berufung der zwei ersten Jüngerpaare Simon und Andreas, Jacobus und Johannes am Strande des Sees zu Menschenfischern (Mc. 1, 16-20, Mt. 4, 18-22). Die beiden Dersionen stimmen ziemlich wörtlich überein: [Προάγων] παρά την θάλασσαν της Γαλιλαίας είδεν . . . . ήσαν γὰρ άλεεῖς . . . δεῦτε δπίσω μου καὶ ποιήσω δμᾶς άλεεῖς άνθρώπων . . . καταρτίζοντας τὰ δίκτυα αὐτῶν. Lucas hat diese Szene nicht, so daß man fragt, ob er sie nachträglich getilgt hat. Nun hat Lucas eine Berufung Petri als Anfang der galiläischen Predigt Jesu (5, 1-11); auch kommen die Zebedaiden als seine nowwool vor (5, 10), und er wird zum Menschenfischer bestellt (5, 10 ανθρώπους έση ζωγρων). Doch neben den Gleichungen stehen gablreiche Unterschiede. Die Sifder sind nicht beim Auswerfen (Mc. 1, 16. Mt. 4, 18), sondern am Morgen nach erfolgloser Nacht (D. 5) beim Negewaschen (Cc. 5, 7). Der von Jesus gebotene Sang führt zu dem Ergebnis, daß die Nete zu gerreißen drohen (D. 6) und Schiff und Nachbarschiff unter der Ladung sich senken (D. 7). Simon Petrus aber wird vom Sündengefühl überwältigt (D. 8); er scheint längst mit Jesus zu verkehren. Die Unterschiede zeigen Verwandtschaft mit einer nach= träglichen Johannesszene (Joh. 21, 1 ff.), die von der Neuberufung Petri nach der Verleugnung durch den Auferstandenen handelt. Wahrscheinlich schöpft Lucas aus dieser johanneischen Aberlieferung, in die sich außerdem Elemente mischen, welche sich mit der marcomatthäischen Sorm berühren, ohne doch aus unsrer Perikope ent=

nommen zu sein. Ein Beweis, daß Lucas unsre Berufung der zwei Jüngerpaare gekannt hat, ist nicht zu erbringen. 238)

Dort am Gestade des Sees, wo die ersten Jünger von Jesus berufen sind, beginnt nun nach unserm Evangelium die Gleichnis= predigt Jesu vom Reich. Denn das nächste marcomatthäische Sonderstück (Mc. 4, 1. Mt. 13, 1 f.), das auf die Jüngerberufung folgt, führt uns wieder παρά την θάλασσαν, ωστε αύτον είς πλοΐον έμβάντα καθήσθαι. Es ist klar, daß beide Szenen mu Strande den besten äußern und innern Anschluß aneinander zeigen, indem Jesus nach Bestimmung seines nächsten Jüngerkreises alsbald als das Evangelium vom Reiche predigend eingeführt wird. Wenn Marcus fagt (4, 1): ἤρξατο διδάσκειν παρά την θάλασσαν, so könnte dies ursprünglich den Beginn seiner Predigt überhaupt bezeichnen. 239) Ursprünglich steht die Gleichnispredigt Jesu am Strande nicht mit früherer Cehre in Verbindung, wie das jetzt bei Marcus der Sall ist, sondern sie beginnt unmittelbar nach der Jungerberufung. Erst Marcus hat durch Einfügung von πάλιν auf eine frühere Cehr= tätigkeit am Strande guruckverwiesen, von der übrigens nur er etwas weiß (2, 13). Das Gleichnisbeispiel unsrer Quelle ist nun nicht der Saemann gewesen, der vielmehr synoptisch ist und nach Eucas (8, 1−3. 4) nicht am Strande, sondern auf der Wanderung in Galiläa erzählt wurde. Wohl aber darf die wachsende Saat (Mc. 4, 26-29) dafür in Anspruch genommen werden. Dies herr= liche Gleichnis ist ein neuer Anfang, denn die synoptische Darstellung hat eben ein Schlufwort gebracht (Mc. 4, 21-25. Cc. 8, 16-18), hinter dem ein neues Beispiel auffällt. Derbinden wir aber die Einleitung (Mc. 4, 1) mit unserm Gleichnis (4, 26-29), so haben wir eine treffliche Parallele aus unserer Sonderquelle zur spnoptischen Gleichnisrede. Matthäus bringt freilich an Stelle der wachsenden Saat das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (13, 24-30. 36-43). Dies Gleichnis, an sich unanfechtbar, gehört aber nicht an den Anfang, sondern ans Ende der Predigt Jesu, wie sein eschatologischer Grundzug dartut (13, 37 ff). 240) Es wird von Matthäus

<sup>288)</sup> B. Weiß denkt in diesem und anderen Stücken an eine schriftliche Quelle, Schniewind dagegen an mündliche Tradition, was richtig sein wird.

<sup>&</sup>lt;sup>289</sup>) Doch freisich ist die Sormel *hoξατο πτλ*. bei ihm häufig (cf. Dalman, Worte Jesu, S. 21).

<sup>240)</sup> Die von Matthäus c. 13, 36—43 gegebene Auslegung erinnert an das apokalpptische Zukunftsbild des Menschenschnes bei Marcomatthäus (Mt. 24,

aus bem Schate feiner Erinnerung vorgezogen fein, weil es einer allegorischen Auslegung gunftig war, ber er nach seiner Auslegung (13. 36-43) selber huldigte. Derdient Marcus hier den Vorzug vor Matthäus, so bringt er als zweites, einst wohl erstes, Beispiel auch das Senfkorngleichnis aus der Sonderquelle (4, 30-32). Bei Marcus ist hier die Pointe der Gegensat des kleinsten Korns und der größten Staude (laxavov), den auch Matthäus, wohl aus gleicher Quelle, aufbewahrt hat (Mc. 4, 31 f. Mt. 13, 32° μιπρότερον δν πάντων των σπερμάτων — [γίνεται] μείζον [πάντων] των λαχάνων). Eine zweite Gestalt des Gleichnisses, die Matthaus damit verarbeitet (13, 31. 32b von nal ylverai dévogor ab), die bei Eucas noch une vermischt vorliegt (Cc. 13, 18 f.), bildet den Gegensat von nonnos und devdoov; sie entstammt mit dem Gleichnis vom Sauerteig qusammen (Mt. 13, 33. Cc. 13, 20 f.), das Marcus nicht kennt, jedenfalls der Redequelle. Wie das Synopticon, so bringt auch die Sonderquelle einen Abschluß über die Gleichnispredigt, die als seine regelmäßige Cehrweise, von der er nicht abwich, hingestellt wird (Mc. 4, 33 f. Mt. 13, 34 f.). Der 3weck der Gleichnisse ift aber bier nicht wie im Synopticon die Derstockung des Dolkes; der duftere Jug, der über der snnoptischen Gleichnisbehandlung liegt (Mt. 13, 10-15. Mc. 4, 10-12. Cc. 8, 9 f.), fehlt unfrer Quelle.241) 3war redet Marcus auch hier von Auflösung der Gleichnisse im engen Jüngerkreise (4, 34), so daß ihr Geheimnis der Masse nicht voll bewußt wird. Doch wenn Marcus die Gleichnisrede dem Derständnis

<sup>30°. 31).</sup> Man vergleiche 13, 39 f.: 24, 3 ovrtéleia alavog: - 13, 37: 24, 30° ό υίδς τοῦ ἀνθρώπου — 13, 41: 24, 31 ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ. — Ψαήτο scheinlich bilbete das Gleichnis zusammen mit andern matthäischen Sondergleichniffen eschatologifchen Inhalts einmal eine besondere Gruppe. Dahin geboren die Arbeiter im Weinberg (20, 1-16); das meffianische Mahl (22, 1-14 cf. Cc. 14, 15 ff.); die gehn Jungfrauen (25, 1-13 cf. Cc. 12, 35 f.); die anvertrauten Pfunde (25, 14-30 cf. Cc. 19, 11 ff.); das Weltgericht (25, 31-46). Außer dem von den anvertrauten Pfunden haben alle diese Gleichnisse gang ahnlichen Anfang: Mt. 13, 24 ώμοιώθη ή βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπω σπείροντι. — 18, 23 ώμοιώθη ή βασιλεία τῶν οδρανῶν ἀνθρώπ ω βασιλεί. - 20, 1 όμοία έστιν ή βασιλεία των οδρανών άνθρώπ φ οίκοδεσπότη. - 22, 2 ωμοιώθη ή βασιλεία των οδρανων άνθρώπφ βασιλεί. - 25, 1 τότε όμοιωθήσεται ή Bagilela rur odparur dena napderois. Während die erste matthäische Gleichnisreihe (c. 13), abgefehen vom innoptischen Saemann, die Eingangsformel hat: δμοία έστιν ή βασιλεία των οδρανών (13, 31. 33. 44. 45. 47) und knappe Bilder bringt, stehen in den eschatologischen Gleichniffen ausgeführte Ergablungen. 241) cf. Wellhausen, Mc. 1 S. 36 f. 3u Mc. 4, 26-29.

der Masse angepaßt sein läßt (V. 33 xadis hdivovro anovew), so benkt er unmöglich an den synoptischen Gegensatz von Verständnis und Verhärtung, sondern an den Unterschied geringeren Verständnisses bei der Masse und tieseren Verständnisses bei den Jüngern. Schlichter noch ist Matthäus, der das verschiedene Maß des Verständnisses gar nicht betont, was vielleicht der ältesten Textgestalt unser Quelle entspricht. Hier steht das Gleichnis ganz zu Anfang der Predigt Jesu, im vollen Frühling der Verkündigung des Evanzgeliums, während das synoptische Gleichnisbeispiel in der Mitte seiner Wirksamkeit steht, als der Säemann schon lange auf harten Boden gestreut hatte, der die Empfänglichkeit vermissen ließ.

Die Gleichnispredigt am Strande ist bei Kapernaum zu benken. wohin Jesus später auch noch einmal gurückkehrt (Mt. 17, 24. Mc. 9, 33). Don hier aus unternimmt er Reisen in die Umgegend. deren eine ihn nach Nazaret, els thv natolda abtov, führt (Mt. 13. 53-58. Mc, 6, 1-6), wo er am Sabbat in der Synagoge zu lehren anhebt (Mc. 6, 2 ηρξατο διδάσκειν cf. 4, 1. 6, 34). Doch stößt er auf den Widerstand seiner Candsleute, die, weil sie feine Samilie kennen, ihn trot seiner σοφία und δυνάμεις nicht anerkennen wollen, sondern sich an ihm ärgern (έσκανδαλίζοντο έν αὐτῷ), so daß er das Wort vom Propheten im Daterlande spricht und sich über ihre aniorla wundert, die ihn an Machtbeweisen (divamis) hindert. Die Matthäus und Marcus eigentümliche Erzählung zeigt sprachlich und sachlich einige wichtige Elemente, die auch sonst für unfre Quelle charakteriftisch sind. Dahin gehört bie Erwähnung seines Berufs, die genaue Aufgählung seiner Verwandten, die Begriffe άπιστία (| Mc. 9, 24) und σκανδαλίζειν (cf. Mt. 15, 12. 17, 27. 18, 6. 8 f. 26. 31. 33. Mc. 9, 42 f. 45. 47. 14, 27. 29). Die Erzählung bei Lucas (4, 16-30) ist ganz anders gestaltet und unmöglich aus unfrer Quelle abzuleiten; benn sie steht an andrer Stelle und hat andre Dointen. Gemeint ist derselbe Besuch in Nagaret wie bei Matthäus und Marcus (cf. Lc. 4, 16: Mc. 6, 2 — Lc. 4, 22: Mc. 6, 3 - Sc. 4. 24: Mc. 6, 4 - Sc. 4, 23: Mc. 6, 5 f.), aber man kann sie literarisch nicht mit der marcomatthäischen Version vereinigen. Wie Lucas eine besondre Berufung Petri (5, 1-11) hat, so eine besondre Nagaretsgene; er schöpft hier wie dort aus eignen Quellen. Der Abschluß des marcomatthäischen Berichtes ist in der ferneren Wanderpredigt Jesu zu suchen (Mc. 6, 6b. Mt. 9, 35: περιηγεν . . . τὰς κώμας . . . διδάσκων . . . [καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς Jüngersendung verwertet (9, 35) und darum von c. 13, 53—58 loszgelöst. Seine Schilderung des verwahrlosten Volkes (9, 36) ist wohl nach dem Vorbilde einer andern Stelle (14, 14 cf. Mc. 6, 34) gezgeben, wo Marcus das gleiche Bild noch erhalten hat, das Matthäus mit der Wanderpredigt (9, 35) verband. Man könnte daher fragen, ob nicht Mc. 6, 6b statt des Abschlusses zu c. 6, 1—6° vielmehr der Ansang der spnoptischen Senderede (6, 7 ff.) sei, 242) denn nach vorwärts, also in Verbindung mit der Senderede, ist bei Marcus und Matthäus die Verbindung des Sazes (Mc. 6, 6b. Mt. 9, 35) die gleiche, während sie nach rückwärts verschieden ist. Doch fand wohl Matthäus bei Marcus die Verbindung von Mc. 6, 6b mit V. 7 bereits vor und ließ sie stehen; andrerseits sind die Wanderpredigt Jesu (Mc. 6, 6b) und die Sendung der Apostel (6, 7 ff.) zwei verschiedene Dinge, die ursprünglich wohl getrennt standen.

Der Abbruch der galiläischen Wanderpredigt wird durch den Tod des Täufers verursacht, den die marcomatthäische Quelle anschaulich und ausführlich erzählt (Mc. 6, 17-29. Mt. 14, 3-12°). Durch yao ist die Erzählung an das synoptische Stück von herodes Urteil über Jesus angeschlossen; aber das Hnsteron proteron zeigt, daß beide Perikopen ursprünglich gang selbständig gegeneinander sind. Das Verhältnis zwischen Marcus und Matthäus ist literarisch dasselbe wie in vielen synoptischen Partien. Matthäus hat die breit ausgemalte marcinische Darstellung gekürzt, indem er die hauptsachen hervorhebt; an der Gleichheit der Quelle kann niemand zweifeln (14, 3 έδησεν έν φυλακή . . . διὰ Ἡρωδιάδα τὴν γυναϊκα τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ. — D. 6 ἤρεσεν τῷ Ἡρώδη. — D. 8 [δὸς] ἐπὶ πίνακι την πεφαλην Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ. — D, 12 of μαθηταί αὐτοῦ ήραν τὸ πτῶμα).243) Lucas kennt auch diese Erzählung nicht. Die Meinung, er habe sie wie andres marcomatthäisches Gut beseitigt und durch die Bemerkung von Johannes Gefangenichaft erfett (Cc. 3, 19 f.), ist doch nicht haltbar. Denn zwar ist dort herodes Che-

<sup>242)</sup> So Mener-Weiß, Mc. Cc. S. 99 gegenüber Wellhausen, Mc. 1 S. 44 u. a. 243) Wellhausen, Mc. 1 S. 49: "Matthäus hat die Parenthese am Schluß (D. 12) glatt in den Zusammenhang übergehen lassen, den sie in Wahrheit unterbricht: vielleicht das wichtigste Kriterium für sein Verhältnis zu Mc." Doch zieht auch Wellhausen nicht die Konsequenz, so wenig wie bei der doppelten Speisung, daß die Parenthese nicht synoptisch sein kann. Zur Geschichtlichkeit des Tanzes cf. Dalman im Palästinajahrbuch 14, S. 44 ff.

bruch gleichfalls als Motiv der Bußpredigt des Täufers genannt, die ihn ins Gefängnis bringt; doch stehen daneben andre Missetaten des Tetrarchen; <sup>244</sup>) und vor allem ist nichts vom Tode Johannes' gesagt, auf den doch Marcus und Matthäus hinzielen. Erst wenn man unsre Perikope der Sonderquelle zuschreibt, tritt ihre Bedeutung hervor. Denn nun ist sie nicht mehr eine gelegentliche Episode, sondern ein Hauptereignis im Leben Jesu, das ihn dazu bewegt, Antipas' Gebiet zu verlassen.

Die Speisung der Sünftausend 245) ist im synoptischen Bericht am klarsten bei Lucas erzählt (Ec. 9, 10 ff.), Die im Anschluß an die Abersiedelung nach Bethsaida (9, 10) im Gebiete des Philippus stattfindet. Bei Marcus ist der Abergang aufs Ostufer recht umständlich ergählt und mit dem Bedürfnis nach Rube, das ja gar nicht befriedigt wird, ungenügend motiviert. 246) Auch könnten bei Marcus und Matthäus Bild und Ausdruck über Jesu Erbarmen mit den verlorenen Schafen der Sonderquelle entstammen (Mc. 6, 34. Mt. 14, 14 cf. 9, 35), die auch anderwärts von den verlornen Schafen von Ifrael zu sprechen scheint (Mt. 15, 24). Das gleiche möchte von dem grünen Gras gelten (Mc. 5, 39. Mt. 14, 19), das bei Lucas fehlt, aber bei Johannes erscheint (Joh. 6, 10). Endlich könnten die zweihundert Denare bei Marcus (6, 37), die wiederum bei Lucas fehlen, bei Johannes erwähnt sind (Joh. 6, 7), möglicherweise der Sonderquelle angehören. Doch die hauptsache ist nun, daß Marcus und Matthäus neben dem spnoptischen Speisungswunder noch ein zweites bringen, das sie hinter die Nordreise stellen (Mc. 8, 1 ff. Mt. 15, 32 ff.). Diese Speisung der Diertausend ist der synoptischen zu ähnlich, als daß an zwei geschichtliche Dorgange gedacht werden könnte. Dielmehr muß angenommen werben, daß sie eine Variante aus der Sonderquelle ist. die, abgesehen von den in das Synopticon eingearbeiteten Sonderzügen, noch als besonderes Ereignis nachgetragen wurde. Beidemal findet die Szene in der έρημία (Mc. 8, 4) am Ostufer statt; denn die Bootfahrt nach der Gegend von Magdala (Mt. 14, 39) ober [Dal]Manutha (Mc. 8, 10) 247) sekt eben das andre Ufer poraus.

<sup>244)</sup> Er heißt bei Cc. nicht wie bei Mc. Philippus (cf. Mener-Weiß, a. G. S. 354 A. 3).

<sup>&</sup>lt;sup>245</sup>) cf. Paläjtinajahrbuch 14, S. 24 ff. Magadan ist el-megdel; [Dal]<sup>2</sup> Manutha ist ch. el-minje in der Genesaretebene.

<sup>246)</sup> Jur Frage nachträglicher Redaktion cf. Wellhausen, Mc. S. 50 f.

<sup>247)</sup> cf. Palästinajahrbuch 14, S. 16 f.

Beidemal das Vorhandensein einiger Brote und Sische, das Brotbrechen unter Danksagung, die Aberbleibsel in den Körben nach der Speisung und Sättigung aller (Mc. 8, 8: 6, 42). Die Differenzen ber Jahlen können dagegen nicht aufkommen. Ebenso klar ift aber, daß der Diertausendbericht eine andre Sprache zeigt als sein Doppelgänger; man vergleiche Mc. 8, 6 ávaneveiv: 6, 39 ávandivai — 8, 6 εὐχαριστήσας: 6, 41 εὐλόγησεν — 8, 8 σπυρίδες: 6, 43 κόφινοι). Also hat man auf verschiedene Urergahler ju schließen, mas eben gur Quellenzweiheit aufs beste stimmt. Die Doppelheit des Berichts, von der Lucas und Johannes nichts wissen, zwang Marcus und Matthäus, die uninnoptische Gestalt von dem Plage weggurücken, an den sie gehört (Mc. 6, 31-44. Mt. 14, 13 ff.), so daß ihr jetzt aller Jusammenhang fehlt, ahnlich wie im Alten Testament die jahvistische Singiperikope (Er. 34, 1-28) von der elohistischen (Er. 20, 1-21. 24. 3-8. 11b. 12-15a) verdrängt worden ist. Die Verknüpfung beider Speisungen in einer Rede Jesu (Mc. 8, 14-21. Mt. 16, 5-12), in der gar noch Rücksicht auf das Pharifaergesprach genommen wird (Mc. 8, 15. Mt. 16, 11b. 12), muß dann freilich auf Rechnung des Bearbeiters beider Quellen gesetzt werden, als den wir Marcus angusprechen haben, nach dem sich Matthäus richtet. Ein geschicht= liches Motiv in dieser sekundären Rede ist vielleicht das Gespräch vom wahren Brot, das Johannes noch erhalten hat (6, 26 ff.). -Der ursprüngliche Abschluß des marcomatthäischen Speisungswunders ist das Wandeln Jesu über den See (Mc. 6, 45-52. Mt. 14, 22-33), von dem Lucas wiederum nichts weiß. Nach Marcus ist das ursprüngliche Ziel der Sahrt Bethsaida (6, 45) am Oftufer des Jordans, nach Matthäus das Westufer (14, 22 els rd negav), wohin uns auch Johannes führt, der Kapernaum angibt (6, 17). Es scheint, daß der Wind das Boot von der Sahrt auf Bethsaida abtrieb und auf das Westufer, sei es nach Gennesaret (Mc Mt), sei es nach Kapernaum (30h.) ablenkte. 248) Ob die von Matthäus hinzugefügte Episode vom versinkenden Petrus (14, 28-31), die weder Marcus noch Johannes (6, 16 ff.) bringen, aus der Sonderquelle stammt, kann man fragen. 249) Daß im übrigen Marcus und Matthäus nach

<sup>&</sup>lt;sup>248</sup>) Dalman, Orte und Wege S. 174. Daß die Speisung ursprünglich am Westufer stattsand, wie auch Wellhausen, Mc. S. 54 annimmt, ist grobes Mißs verständnis.

<sup>240)</sup> Da biorazeiv in der Sonderquelle wieder auftritt (Mt. 28, 17), darf für Mt. 14, 28-31 💶 diese gedacht werden.

berselben Quelle ergählen, geht aus den sprachlichen Gleichungen hervor (Mc. 6, 45 ήνάγκασεν τοὺς μαθητάς . . . εμβῆναι εἰς τὸ πλοίον. — η, 49 ιδόντες αὐτὸν ἐπὶ τῆς θαλάσσης — ὅτι φάντασμά έστιν usw.). Schwer verständlich ist der Schlufvers bei Marcus (6, 52), den Matthäus wegläßt. Dielleicht empfängt er sein Licht durch das Gespräch Jesu über das Brot (Mc. 8, 14. 16-18. 20 f.), wenn dies ursprünglich nach bem Wiedereintritt Jesu gu den Jüngern ins Schiff erfolgte (Mc. 6, 51) und por dem Schluftvers (6, 52) stand. Auch bei Johannes finden wir nach Speifung und Seewandeln ein Gespräch über das mahre Brot (Joh. 6, 26 ff.). Aus diesem Grunde ift in der Abersetzung Mc. 8, 14, 16-18, 20 f. mit Dorbehalt vor Mc. 6, 52 eingeset worden. Denn un seiner gegenwärtigen Stelle fordert es eine neue Aberfahrt von Gennesaret ans Ostufer, wodurch das topographische Bild recht verworren wird. Ist die zweite Speisung (Mc. 8, 1-10) mit dem nachfolgenden Schiffsgespräch (Mc. 8, 14. 16-18. 20 f.) ursprünglich eine Dublette gur ersten Speisung, dann gehört die Candung bei [Dal]Manutha (Mc. 8, 10) ober Magadan (Mt. 15, 39) an dieselbe Stelle, an der die Sonderquelle jest die Candung in der Gennesarebene berichtet (Mc. 6, 53-56. Mt. 14, 34-36). Mit andern Worten, da [Dal=] Manutha und Magadan in der Gennesarebene liegen, so ist dieselbe Candung gemeint, die jest künstlich verdoppelt ift. Die Reihenfolge in der Sonderquelle vor ihrer Verbindung mit dem Spnopticon war also Speisung (Mc. 8, 1-9. [10]), Aberfahrt (Mc. 6, 45-51), Brot= gespräch (Mc. 8, 14. 16-18. 20 f. cf. 6, 52), Candung in der Gennesar= ebene (Mc. 6, 53-56) bei [Dal] Manutha (8, 10). Matthäus hat die von Marcus geschaffene Verknüpfung mit dem Synopticon stehen lassen, aber durch Entfernung des fraglichen nods Bydoaidav (Mc. 6, 45) und Ersatz von Daduarovoad durch das deutliche Mayadáv (Mc. 8, 10. Mt. 15, 39) das topographische Bild geklärt, auch später das Brotgespräch (Mt. 16, 5 ff.) nicht auf eine neue überfahrt aus Oftufer verlegt.

### b) Der Kreis der Wanderungen.

Es folgt nun der Kampf Jesu mit dem Pharisäertum, der Wendepunkt im Drama unsers Evangeliums (Mt. 15, 1—20. Mc. 7, 1—23). Die Szene spielt wahrscheinlich in Kapernaum, wohin Jesus aus der Candschaft Gennesaret nach mannigsacher Heilandstätigkeit zurückgekehrt sein wird (cf. Joh. 6, 17. 59). Sie ist wirksam in den

Dordergrund gerückt, indem sie von Szenen eingerahmt wird, die sich außerhalb bes galiläischen Sürstentums gutragen. Nach Marcus genquerer Angabe kommen nur die γραμματείς als richtige Abordnung aus Jerusalem, die Dagioatoi sind wohl in Galilaa zu hause (Mc. 7, 1 cf. Mt. 15, 1). Marcus schilbert für seine heibenchristlichen Ceser eingehend die Reinheitsgebräuche der Pharisaer (7, 3f.), was sich Matthäus ersparen kann; dafür hat Matthäus einen Jusat über die blinden Blindenführer (15, 12-14), der vielleicht aus der Spruchquelle stammt (cf. Cc. 6, 39) und bei Marcus fehlt. Sonst ist ber Parallelismus zwischen Matthäus und Marcus deutlich, nur daß Matthaus die έντολή τοῦ θεοῦ (D. 3-6) sinngemäßer vor den Prophetenspruch (D. 7-9) stellt. Sprachliche Gleichungen beweisen das Abhängigkeitsverhältnis zur Genüge (Mt. 15, 2 την παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων — τ. 6 δῶρον δ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ἀφεληθῆς — D. 10 καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὅχλον — D. 16 καὶ ὁμεῖς ἀσύνετοί έστε - D. 18 [κάκεῖνα] κοινοῖ τὸν ἄνθοωπον), Gleich nach bem Busammenftog, der mahrend seiner Abmesenheit im Oftjordanlande von der Jerusalemer Behörde vorbereitet worden war, verläßt nun Jesus nach unfrer Quelle die Candschaft am See wieder, um sich nach Norden guruckzugiehen. Wir finden ihn gunächst im thrischen hinterlande, wo er die Begegnung mit dem kanaanäischen Weibe hat (Mt. 15, 21-28. Mc. 7, 24-30). Matthäus hat die Erzählung großartiger als Marcus ausgestaltet; er führt den Davidssohn (D. 22) und den olnos 'Ισραήλ ein (D. 24), zwei matthäische hauptbegriffe, sowie die nloug (D. 28) als Grund der Rettung mit dem matthäischen Αβίφιμβ γενηθήτω (cf. 6, 10. 8, 13. 9, 29. 26, 42) und από της ωρας εκείνης (9, 22. 17, 18 cf. 8, 13), und er gibt dem Gespräch größere Spannung. Dielleicht hat er der Grundlage des Marcustertes diese Zuge nach eigner Erinnerung, vielleicht nach der Sonderquelle beigegeben. Sur gleiche Grundlage spricht aber 15, 26 [oun efectiv] λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέμνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις — D. 27 καὶ . . . τὰ πυνάρια ἐσθίει ἀπὸ τῶν ψιχίων . . . [ἀπὸ] τῆς τραπέζης. Die Nordreise führt dann aus dem Gebiete von Tyrus und Obergaliläa (Mc. 7, 31 cf. Mt. 15, 21) 250) durch die Dekapolis

<sup>&</sup>lt;sup>250</sup>) Jur Topographie cf. Dalman, Orte und Wege S. 193 ff. Es kann sein, daß Marcus nur von Thrus sprach (Syrs om διὰ Σιδῶνος), so daß Mt. 15, 21 είς τὰ μ. Τύρου και Σιδῶνος auf Rechnung des Matthäus kommt, obwohl nach Dalman auch denkbar ist, daß die gemeinsame Quelle beide Städte nannte. Nach Dalman S. 195 lief die galiläischethrische Grenze vom dahr el-chêt

an den galiläischen See zurück, wo nach Marcus die heilung des Taubstummen erfolgt, während Matthäus von einer umfassenden Heilandswirksamkeit spricht, die den zwloig, roploig, xw poig, σκυλλοῖς καὶ ετέφοις πολλοῖς zugute kommt, so daß die Bevölkerung den Gott Israels preist (Mt. 15, 29-31, Mc. 7, 31-37). Wie die Berporhebung des Gottes von Ifrael (Mt. 15, 31) andeutet, was Marcus mit der Dekapolis (7, 31) ausdrücklich bestätigt, spielt die Szene nicht in Philippus' Cande, sondern in heidnischem Gebiet am Oftufer des Sees. Marcus wird die Ergählung genauer nach seiner Dorlage geben, indem er einen besonderen Sall anführt. Matthäus hat, wie gelegentlich im Synopticon (Mt. 4, 23-25 : Mc. 1, 39-45. Cc. 4, 44. 5, 12-16), so auch hier eine zusammenfassende Schilderung an Stelle eines Beispiels gesett, besonders nachdem er eine Taubstummenheilung, mahrscheinlich auf Grund des marcinischen Beispiels (Mc. 7, 31 ff.), schon früher geschildert hatte (Mt. 9, 32 ff.), auf das Jesus sich vor Johannes berufen kann (11, 5).

Die folgende Szene (Mc. 8, 11—13. 15. Mt. 16, 1—4. 6. 11<sup>b</sup>. 12) bringt die Zeichenforderung der Pharifäer, der Jesus nicht entspricht. Bei Matthäus ist das Stück von den Zeichen der Zeit (D. 2 f.) wahrscheinlich aus der Redequelle (cf. Cc. 12, 54—56) in den Text eingesprengt, dessen Grundbestand marcomatthäisch ist, da Lucas keine Parallele dazu hat. Bei Matthäus verspricht Jesus ihnen das Zeichen Jonas (16, 4), dessen Sinn hier aber ungedeutet bleibt und aus der Redequelle (Mt. 12, 39 ff. Cc. 11, 29 ff.) zu entnehmen ist. 251) Nach dieser Textgestalt gibt Jesus ihnen also ein Rätsel auf, was die Spannung erhöht. Bei Marcus lehnt Jesus jegliches Zeichen ab, was an unsrer Stelle das Ursprüngliche sein mag. Der Abschluß der Szene ist wohl in der Warnung an die Jünger zu sehen, sich

durch das 'ôba-Cal aufwärts, bog süblich nach dem gebel germak (1199 m) um und folgte der Kette des g. hêder in westlicher Richtung. Auf dem Rückwege aus tyrischem Gebiet mochte Jesus von Kades zum bahr elchêt niedersteigen und nahe der Brücke der Jakobstöchter über den Jordan gehen (Dalman). Doch vielleicht ging er von Kades über âbil nach Cäsarea Philippi.

<sup>251)</sup> Dalman, a. O. S. 106 f., erinnert daran, daß Jona vor Jesus selbst der einzige galiläische Prophet ist. Das Mt. 12, 39. 41. Cc. 11, 29 ff. gemeinte Zeichen ist die wirksame Heidenpredigt, nicht der bloße Bußruf und nicht der Aufenthalt in der Unterwelt (gegen Mener-Weiß, Mt. S. 239. Wellhausen, Mt. S. 64), so daß Mt. 12, 40 alter Zusatz sein wird (Keim, Harnack u. a.). Auch Mt. 16, 4 denkt Matthäus an die Erfolge im Heidenlande (15, 21—31).

por dem Sauerteige der Pharifaer zu hüten (Mc. 8, 15. Mt. 16, 6. 11b. 12), die im jegigen Jusammenhang stört. Synoptisch scheint sie nicht zu sein, obwohl sie in der Deutung auf die Cehre der Pharifaer (Mt. 16, 11b, 12) als Abschluß eines spnoptischen Stückes (Mc. 3, 6. Mt. 12, 14. Cc. 6, 11) denkbar wäre (cf. Mc. 3, 6 μετά των 'Ηρωδιανων). Aber Lucas (12, 1) bringt bas Wort nicht aus dem Synopticon, sondern wohl aus der Redequelle, so daß die marcomatthäische Sonderquelle es bei der Zeichenforderung gehabt haben wird. Dazu paßt, daß Matthäus hier (16, 6, 11 b) wie dort (16, 1) neben den Pharifaern die Sadducaer nennt, die man freilich weniger in Galiläa als in Jerusalem erwartet, wohin das Stück (16, 1-4. 6. 11b. 12) ursprünglich gehört haben könnte. Marcus schaltet die Zeichenforderung (8, 11-13, [15]) zwischen zwei Sahrten auf dem See ein (D. 13 πάλιν έμβάς — είς τὸ πέραν). Das ließe sich er= klären, wenn Jesus bei ber Sahrt von der Speisung nach Bethsaida (6, 45 cf. 8, 22 NBA) statt nach Gennesaret (6, 53 ff. 8, 10) wollte, so daß er nach der unfreiwilligen Candung am Westufer alsbald den Rückweg nach Bethsaida antritt. Doch die Echtheit von Βηθσαιδάν (Mc. 8, 22) ift fraglich; und ursprünglich fand das Gespräch über das Brot (Mc. 8, 14. 16 ff.) wohl auf der Aberfahrt nach dem Westufer statt (cf. 6, 45-52), weshalb Matthäus 16, 4 πάλιν έμβάς und els to negar mit Recht ausläßt.

Sur die Blindenheilung bei Marcus (8, 22-26) fehlt jest bei Matthäus die Parallele. Doch ist anzunehmen, daß auch hier Matthäus seine Vorlage kurzte, indem er diese heilung ausschied, nachdem er früher wie einen Taubstummen (9, 22 ff.), so auch zwei Blinde (9, 27-31), die Jesus heilt, geschildert hatte. Ja, i scheint so, als seien in der dortigen Blindenheilung (9, 27-31) mit Zügen aus der Jerichoszene (20, 29-34) auch Züge aus der Marcusvorlage (Mc. 8, 22 ff.) verschmolzen. Denn das Verbot der Ausbreitung (Mt. 9, 30) entspricht bem Derbote bei Marcus, ins Dorf zu gehen (8, 26), nicht aber der Szene bei Jericho, die in voller Öffentlichkeit spielt. Ob schlieflich die zwei Blinden bei Matthäus eine Derbindung des Blinden von Bethanien (Mc. 8, 22 ff.) und dessen von Jericho sind (Mc. 10, 46-52), darf man wenigstens fragen. Den Blinden bei Marcus (8, 22 ff.) versetzen die meisten handschriften nach Bethsaida (Βηθσαϊδάν), Cantabrigiensis (D), Itala und Gotica nach Bethanien (els Bydavlav). Nun wird Bethsaida bei Lucas und Johannes, aber auch bei Josephus (ant. 20, 8, 4) nicht κώμη, sondern πόλις genannt <sup>252</sup>) (Cc. 9, 10. Joh. 1, 44), so daß die Bezeichnung κώμη bei Marcus auffällt. Man hätte dabei nicht an die junge Residenz, sondern an das Sischerdorf zu denken. <sup>253</sup>) Doch versteht man in galiläischem Umkreise leichter eine Korrektur des judäischen Βηθανία in das peräische Βηθοαιδάν als das Umgekehrte. Also scheint die Szene ursprünglich nach Bethanien zu gehören als versprengtes Zeugnis eines judäischen Besuchs. Die heilung selbst weist Ähnlichkeit mit der heilung des Caubstummen in der Dekapolis auf (7, 31 ff.). Beide Male bringen sie den Kranken (φέφουσιν αὐτῷ) und bitten um Anrührung (7, 32 παραπαλοῦσιν αὐτὸν ενα ἐπιθῆ αὐτῷ τὴν χεῖρα [8, 22 αὐτοῦ ἄψηται]). Beide Male benutzt Jesus den Speichel (πτύσας) und berührt das kranke Glied. Beide Male wünscht Jesus, die Öffentlichkeit zu vermeiden. Auch diese Ähnlichkeiten sprechen für herkunft aus gleicher Quelle, die sehr altertümlich darzustellen weiß.

Im Spnopticon schlieft an die Speisung der Sünftausend das Petrusbekenninis bei Casarea Philippi an (Mt. 16, 13 ff. Mc. 8, 27-33. Cc. 9, 18 ff.). Nun haben wir gefunden, daß der Matthäus= tert dort nicht einheitlich ist. Sondern wenn schon Casarea Philippi (Mt. 16, 13, Mc. 8, 27), das bei Lucas fehlt, vielleicht nicht der innoptischen, sondern unsrer Sonderquelle angehört, so bringt fernerhin Matthäus eine Frage nach der Person des Menschensohnes (D. 13b) anstatt ber synoptischen (Mc. 8, 27. Cc. 9, 18) nach Jesu Wesen selber, und dem entspricht die Antwort Simons, daß Jesus der Sohn des lebendigen Gottes sei (D. 16\*). 254) Logisch fehlt jest ein Zwischenglied, nämlich daß Jesus der Menschensohn, als Menschensohn aber der Gottessohn sei. Der Gleichung entspricht in Jesu Antwort an Simon, daß Jesus Gott seinen Dater im himmel nennt (D. 17); und so werden die berühmten Berse B. 17-19 unfrer Quelle angehören. Daß sie einen aramäischen, also fehr alten Grundton haben, ist zugestanden, 255) daß sie von höchster Ursprung-

<sup>252)</sup> Nach J. Weiß, Die drei älteren Evr. 3 S. 144, auch bei Tacitus und Sueton.

<sup>253)</sup> Zur Topographie cf. Dalman im Palästinajahrbuch 8 S. 45 ff. Procksch ebenda 14 S. 18 f.

<sup>&</sup>lt;sup>254</sup>) Mener-Weiß, Mt. S. 288 hält die Frage nach der Meinung über den vldz τοῦ ἀνθρώπου statt nach der über Jesus für älter, weil schwieriger, ebenso δ νίδς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος.

<sup>255)</sup> Wrede, Messiasgeheimnis S. 161, denkt an Matthäus selbst (cf. Weizssäcker, Evangelische Geschichte S. 71). Wellhausen, Mt. S. 83, glaubt nicht, daß

lichkeit sind, sollte einleuchten. Die einzigartige Größe des Momentes wird durch sie beleuchtet. Umgekehrt werden sie kaum aus den Detruserinnerungen des Synopticons herzuleiten sein. 255) Zur Sonder= quelle wird auch die Sonderbemerkung bei Matthaus gehören, daß Jesus είς Ίεροσόλυμα άπελθεῖν muß (D. 21), nämlich um bort zu sterben, wovon ihn Petrus vergeblich abzuhalten sucht (D. 22 f.). Auch Marcus hat die letztgenannte Episode (8, 32b. 33), nicht aber Lucas, was gegen ihren snnoptischen Ursprung angeführt werden kann. Der Πέτρος της έκκλησίας (D. 17-19) erweist sich in menschlicher Angstlichkeit als Héroos onavdalov (D. 23).256) Wahrscheinlich darf man auch Mc. 8, 37. Mt. 16, 26 3ur Sonderquelle stellen, das bei Lucas fehlt. Dann will Jesus sagen, daß er mit seinem Tode das ἀντάλλαγμα geben muß (Mc. 10, 45), das der Mensch von sich aus nicht bezahlen kann. Und auch die Derklärung (Mt. 17, 1 ff. Mc. 9, 2ff.) enthält einige unsnnoptische Elemente, die der schönen, einheitlichen Darstellung, wie Lucas sie wohl nach der synoptischen Quelle gibt, Eintrag tun. Dahin darf, wie oben die Ortsangabe über Casarea Philippi, so die Zeitangabe µe&' & hµépas gerechnet werden, wofür Lucas &σεί ημέραι οπτώ hat. Ferner fehlt bei Lucas der Sat, daß Jesus die Junger besonders auf einen hohen Berg führt, mo die Derwandlung por ihren Augen stattfindet, und daß sein Angesicht wie die Sonne glänzt (Mt. 17, 16. 2ª. Mc. 17, 2b: nai άναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ' ίδίαν . . καὶ μετεμορφώθη έμπροσθεν αὐτῶν), während sie bei Lucas aus dem Schlafe aufwachen und nun ploklich seine herrlichkeit schauen.257) Auch die Erscheinung von Mose und Elia vor ihnen (Mt. 17, 3. Mc. 9, 4 ίδου ἄφθη αὐτοῖς Μωϋσῆς καὶ Ήλειας [Ήλειας σὺν Μωϋσῆ] . . συνλαλουντες [τῷ Ἰησου]) fällt auf, da bei Lucas ursprünglich die "zwei Männer" (9, 30° 32) vielleicht nicht ausgedeutet waren. 258) Endlich beckt sich auch Mt. 17, 6 f. nicht völlig mit der synoptischen Dorstellung, me die Erscheinung sie nicht mit Schreck, sondern mit

<sup>&</sup>quot;der Einschub jung sei", sett ihn aber nach Petrus Tode an. Aber warum soll nicht ein andrer Jünger das Wort über Petrus ausbewahrt haben? Klostermann, Mt. S. 272, ist unentschieden.

<sup>256) 3</sup>ahn, Matthäus 8 S. 555.

<sup>&</sup>lt;sup>257</sup>) Spitta', Die Sηπορτίβφε Grundschrift S. 237, erinnert zu μετεμορφώθη an 2. Cor. 3, 18.

<sup>&</sup>lt;sup>258</sup>) Spitta, a. O. S. 238 f., sheidet Ec. 9, 30 <sup>b</sup> (συνελάλησαν . . . Μωνσής και 'Ηλείας οί) als Eintragung wohl mit Reht aus Marcomatthäus aus.

Freude füllt und sie Jesus plöglich wieder allein sehen (17, 8. Mc. 9, 8. Cc. 9, 36); denn dort kommt Jesus erst auf sie zu und rührt sie an, indem er sie zu sich bringt. Daher stammt Mt. 17, 6f. mit Tilgung von ἀκούσαντες, das den Anschluft an die spnoptische Dersion (17, 5) vermittelt, vielleicht aus der Sonderquelle, so daß bier nur ein Gesicht, keine Stimme anzunehmen ware. Und auf ein Gesicht (δραμα) allein bezieht sich auch das bei Lucas wieder fehlende, also unspnoptische Gespräch beim Abstieg (Mt. 17, 9-13. Mc. 9, 9-13), das jedenfalls unfrer Quelle entstammt. Wichtig ist hier das Wort von der Auferweckung des Menschensohnes von den Toten (Mt. 17, 9. Mc. 9, 13), eine Parallele zu dem spnoptischen Wort nach dem Petrusbekenntnis (Mt. 16, 21. Mc. 8, 31. Cc. 9, 22), die das Geheimnisvolle des Gedankens treuer bewahrt hat. Ebenso wichtig ist die Cehre der γραμματείς, δτι Ήλειαν δεί έλθείν πρώτον (Mt. 17, 10ff, Mc. 9, 11 ff.), womit wir einen Blick in die altrabbinische Eschatologie tun. Jesu Antwort ist als Frage zu fassen: "Elia soll erst kommen und alles in Ordnung bringen? Ich fage euch, Elias ist ja schon gekommen, aber sie haben ihn nicht erkannt, sondern haben ihm angetan, was sie wollten (Mt. 17, 11 f. cf. Mc. 9, 12ª. 13)." Das Wort vom Menschensohn gehört gegen Marcus (D. 12b) mit Matthäus hinter diesen Satz.

Bei der spnoptischen Perikope vom Epileptischen, die auf die Derklärung folgt (Mt. 17, 14ff. Mc. 9, 14ff. Cc. 9, 37ff.), sind uns bei Matthäus und namentlich bei Marcus einige Sonderzüge auf= gefallen, die vielleicht aus der Sonderquelle entnommen sind. Bei Marcus findet Jesus, der mit den drei Lieblingsjungern guruckkommt, die Jünger mit Schriftgelehrten im Wortstreit (Mc. 9, 14 έλθόντες πρός τους μαθητάς είδον . . . γραμματείς συνζητούντας πρός αὐτούς), weshalb er diese nach dem Grunde des Streites fragt (D. 16). Da meldet sich der Vater des Knaben mit dem nverqua ädadov, den er zu Jesus gebracht hat (D. 17), und auf Jesu Frage, seit wann die Krankheit herrsche, bezeichnet er ihn als von klein auf krank (D. 21). Oft falle er in Seuer oder Wasser, so daß er barmherzige hilfe brauche (D. 22 cf. Mt. 17, 15°), die ihm von Jesus, nachdem er des Vaters Glauben geweckt hat (V. 23f.), auch 3uteil wird (D. 25b-27. D. 25b: λέγων αὐτῷ· τὸ ἀλαλον μτλ.), wobei sich das Volk im Unterschied vom Synopticon jest erst herandrängt (D. 25a). Bu haus wird den Jüngern, die vorher den Exorcismus vergeblich versucht und wohl darum den Streit der Schriftgelehrten auf sich gezogen hatten, das Gebet als die Wunderkraft bedeutet (D. 28f. cf. Mt. 17, 19). Das ergäbe einen guten Jusammenhang, von dem Matthäus einige Elemente erhalten hatte (17, 15°. 19), mahrend Lucas keine Spur davon aufweist. Ein Unterschied vom Synopticon liegt darin, daß hier der Knabe auf Jeju Geheiß erst nachträglich herangeholt wird (Mt. 17, 17. Mc. 9, 19. Cc. 9, 41 gegen Mc. 9, 17 Hoeyna), ferner in der spnoptischen Schilderung der Krankheit (Mc. 9, 18. 20. Cc. 9, 39. 42) gegenüber der marcomatthäischen (Mt. 17, 15°, Mc. 9, 22); endlich wird im Synopticon das ganze Zeitalter (γενεά) als απιστος και διεστραμμένη bezeichnet, mahrend der marcinische Sondertext den Glauben des Daters herausarbeitet (D. 23f.). Der Sprachgebrauch des Sonder= stücks ist carakteristisch für marcomatthäische Sonderstücke; man vergleiche Mc. 9, 14. 16 συνζητεῖν πρός τινα (cf. 9, 10); 9, 17. 25 αλαλος (cf. 7, 37†); D. 22. 24 βοηθεῖν (cf. mt. 15, 25†); D. 23 πιστεύειν (cf. 9, 42. 11, 23. 15, 32 [16, 16]); D. 24 ἀπιστία (cf. 6, 6 [16, 14]. Mt. 13, 58 †). So darf man wohl bei Marcus eine Dariante mit dem Synopticon verarbeitet finden, deren Schluft von Matthäus (17, 20) durch ein Stück aus der Spruchquelle (Cc. 17, 5f.) erfett murde.

Am Schluft dieser Periode mochte ich die Beelzebulperikope nach unfrer Sonderquelle einschieben (Mc. 3, 22-30 cf. Mt. 13, 26 a. 29.31). Lucas erzählt sie nach ganz andrer Quelle (11, 14-25), was nicht für ihre snnoptische Abkunft spricht. Bei Marcus (3, 22) knupft sie nicht wie bei Lucas an eine Einzelheilung an, sondern die Streit= frage wird von den yoappareis gang pringipiell aufgeworfen. Inmitten der synoptischen Szene, wo Jesus zu hause ist (3, 20f.) und fromme Juhörer um sich hat (3, 31 ff.), paßt nun die leidenschaftliche Erörterung mit den Gegnern nicht. 259) Da c. 3, 22-30 nicht syn= optisch ist, 260) weil Lucas (11, 17 ff.) nach der Redequelle mit andrer Pointe erzählt, aber einige Parallelstücke bei Matthaus aufweist (Mt. 12, 26. 29. 31), so wird sie der Sonderquelle angehören. δίε [pricht 3, 22 οι γραμματείς οι από Ἱεροσολύμων καταβάντες (cf. 7, 1. 9, 14. Mt. 15, 1); wir sehen den Knoten sich schurzen. In ihr ftort unfre Perikope nun freilich zwischen ber Jungerberufung (Mc. 1, 16-20. Mt. 4, 18-22) und den Gleichnisreden (Mc. 4, 1.

<sup>259)</sup> Mc. 3, 22—30 ist als Einschaltung erkannt von Volkmar, B. Weiß, Wellhausen u. a.

<sup>260)</sup> S. S. 40 f.

Mt. 13, 1 f.), wo wir am Seestrande stehen. Dagegen paßt sie gut hinter die Heilung des Epileptischen, bei der die Frage des Exorcismus brennend war, bei der auch γραμματεῖς anwesend waren, um zu disputieren (9, 14), und wo der Gegensatz zwischen Jesus und den γραμματεῖς längst akut ist (cf. 7, 1 ff.). Darum ist die Streitfrage in der Abersetung hier eingestellt worden.

Man kann nun fragen, wie sich das Petrusbekenntnis mit den folgenden Erzählungen dronologisch zur Nordreise in inrisches und sidonisches Gebiet verhält. Wenn Cafarea Philippi, das im Quellgebiete des Jordans lag, der Mittelpunkt jener Szenen ist, so scheint Jesus zwei Nordreisen unternommen zu haben, eine durch tyrisches Gebiet, wo ihm die Kanaanäerin begegnet, mit dem Ruchweg öftlich vom Jordan in die Dekapolis (Mc. 7, 31 ff.), und eine zweite ins Gebiet von Casarea Philippi. Lucas und Johannes lassen die erste aus. Es besteht kein entscheidender Grund gegen die Annahme zweier solcher Reisen. Bethsaida, in dessen Umkreis die Speisung der Diertaufend stattfand, ist augenscheinlich nach Kapernaum längere Zeit Mittelpunkt der Arbeit Jesu gewesen (Mt. 11, 21. Cc. 10, 13). In Philippus Cande konnte er sich nach dem Tode des Täufers freier bewegen als im westjordanischen Galiläa; so mag er predigend bis zur zweiten hauptstadt gekommen sein, wie er von Bethsaida aus wahrscheinlich auch eine Reise nach Jerusalem gemacht hat, die auf Caubhutten vor seinem letten Passafest fällt (Joh. 7, 1 ff. cf. Mc. 8, 11 ff. Mt. 16, 1 ff.). Doch möglicherweise ist Cafarea Philippi mit Nachspiel ursprünglich eine Station auf der früher in der Sonderquelle berichteten Nordreise gewesen (Mc. 7, 24 ff. Mt. 15, 21 ff.), so daß Jesus im tyrischen Gebiete nordwärts 30g, etwa auf der Linie Kapernaum, safed, kades, mes, abil und den nahr elhasbani kreuzte, um nach Cafarea zu gelangen, von wo er die Reise sudwärts in die Dekapolis antrat (Mc. 7, 31 ff.). Als dann Marcus die Sonderquelle mit dem Synopticon verband, löste er die marcomatthäischen Varianten der Szenen von Cafarea Philippi, von ber Verklärung, vom Epileptischen aus dem Jusammenhang der Nordreise los und perschmolz sie mit den entsprechenden snnoptischen Szenen. 261)

Nach längerer Pause sinden wir Jesus bei Marcus (9, 33°) und Matthäus (17, 24) wieder in Kapernaum, wo er nun zum end=

<sup>261)</sup> cf. Palästinajahrbuch 14, S. 23. Dalman, Orte und Wege S. 197.

gültigen Aufbruch ruftet.262) Die Erwähnung Kapernaums gehört der Quelle zu, in der die Tempelsteuer zur Sprache kam (Mt. 17, 24-27). Diese Ergählung ist von größter Lebensfrische; sie fett ben Bestand des Tempels und die Sitte der Steuersammlung durch öffentliche Sammler voraus. Diese Einsammlung fand nach talmubischem Zeugnis am 15. Abar, also tags nach bem Purimfest im 3wölften Monat statt, einem Monat vor Passa. 263) Neben diesem dronologisch wichtigen Datum erfahren wir, daß Jesus im hause des Petrus wohnt (17, 25). Denn als Petrus von einem Ausgang nach hause kommt, empfängt ibn Jesus drinnen; und der Stater soll als Steuer für Jesus und Petrus gemeinsam gelten (B. 27), nämlich weil sie die steuerpflichtigen hausmitglieder sind. Prachtvoll und unerfindlich ist das Wort von der Freiheit der Gotteskinder im hause ihres Vaters (D. 26), die sie von Steuer entbindet; die Kirche Chrifti löst sich prinzipiell vom Judentum ab. Die scharfgeschnittene Ergählung icheint nur barum bei manchen als nicht echt zu gelten, weil der Stater dem Munde des Sisches entnommen wird. 264) Aber ob wörtlich oder bilblich, ob hellseherisch oder nachträglich geformt, so kann diese Aussage unmöglich eines der echtesten Stucke evangelischer Erzählung entwerten. Da nun eine mündliche Tradition anzunehmen jeder Grund fehlt, so hat man wie überall sonst an eine schriftliche Aberlieferung zu benken. Marcus, der die Rückkehr nach Kapernaum im Unterschiede von Lucas hervorhebt (9, 33a), kann die Perikope sehr wohl gekannt, aber wegen der innerjudischen Derhältnisse seinen heidenchriftlichen Cesern entzogen haben. Die marcomatihäische Tradition kennt die Anrede Diuwv (Mt. 17, 25 cf. 16, 17); das σκανδαλίζειν im Aktivum bildet auch das Thema des nächstfolgenden marcomatthäischen Gesprächs (18, 6. 8 f. Mc. 9, 42f. 45. 47), fehlt aber dem Synopticon; δοῦναι ἀντί τινος (c. gen. pers.) hat unfre Quelle auch Mt. 20, 28. Mc. 10, 45, nicht aber das Spnopticon. Also sind Anzeichen genug vorhanden, die Perikope unserm unspnoptischen Evangelium guguweisen.

In Kapernaum sind nun entsprechend der marcomatthäischen Quelle auch die Sprüche geredet zu denken, die sich bei Marcus (9, 47—49) und Matthäus [10, 40—42]. 18, 6. 8. 9) an die spnoptische

<sup>269)</sup> Zahn, Matthäus's S. 512: Dieser Aufenthalt in Kapernaum scheint "eins maliges Ereignis, eine Ausnahme von der Regel" zu sein.

<sup>263)</sup> Lightfoot, Horae Hebraicae (Opera II ed. Leusden p. 341).

<sup>264)</sup> cf. Klostermann, Matthäus S. 277.

Szene mit den Kindern (Mc. 9, 33b-37, Mt. 18, 1-5) anschließen. Matthäus hat sie durch Entfernung der synoptischen Perikope vom Wundertäter (Mc. 9, 38-41. Cc. 9, 49f.) dicht an die Kinderszene gerückt, als seien unter den µungol (18, 6) die Kinder gemeint, was wegen des Attributes, των πιστευόντων είς έμε (cf. Mc. 9, 42), nicht der ursprüngliche Sinn ist. Dielmehr handelt es sich bei den pungol um die Gläubigen, die gering sind por der Welt. Wahrscheinlich hatte, nach Marcus (9, 41) zu schließen, die matthäische Spruchreihe an unfrer Stelle zum Kopfstück Kapitel 10, 40-42. Denn Mt. 10, 40 ift als Anfang einer Jungerrede gut denkbar; Mt. 10, 42 aber hat Mc. 9, 41 zur Parallele. Und zwar, da die Worte hier vor dem Aufbruch Jesu nach Jerusalem stehen (Mc. 10, 1. Mt. 19, 1), so vermute ich, daß sie ein Testament Jesu un die Junger sein wollen fur die Zeit, wenn er von ihnen geschieden ift. Wer die Jünger aufnimmt, der nimmt Jesus in ihnen auf (Mt. 10, 40 cf. Joh. 13, 20), sei es als προφήτης, sei es als δίκαιος, und empfängt seinem Glauben entsprechenden Cohn (D. 41). Und wer einem των μικοων τούτων unter dem Namen eines Jesusjungers zu trinken gibt (D. 42. Mc. 9, 41), auch der wird belohnt werden. Die uingol zu ärgern (onavdaliseir 17, 27) ist schwerstes Verbrechen (Mc. 9, 42, Mt. 18, 6). Matthäus hat unter dem Stichwort des Ärgernisses (σκάνδαλον) noch einen Vers zugefügt (18, 7), wie er nachher das Stichwort der μικοοί οδτοι als Ceitfaden verwendet (18, 10, 14). Da bei Marcus das Wehe (Mt. 18, 7) fehlt, es aber bei Lucas vorhanden ist (Cc. 17, 1 f.), so wird es aus der Redequelle stammen. In ihr mag der bei Lucas gegebene Wortlaut des ganzen Spruchs (17, 1 f.) vorhanden gewesen sein, so daß Matthäus sich teils nach Marcus (18, 6. Mc. 9, 42), teils nach der Redequelle richtet (18, 7. Cc. 17, 1 f.), wovon sich auch sonst Beispiele finden (cf. Mt. 13, 31 f.). Dagegen hat der marcomatthäische Bericht das Stichwort oxavdalizew benutt, um noch einige Sprüche vom Ärgernis anzuschließen (Mc. 9, 43 ff. Mt. 18, 8 f. cf. 17, 27). Sie sind hier in andrer Gestalt als in der Bergpredigt (Mt. 5, 29f.) gegeben, wo Matthäus sie im Wortlaut der Redequelle bringen mag. hier folgen sich Hand, Suß, Auge ohne rechts und links, wobei Matthäus Hand und Suf in einen Sat gusammenzieht. Der alteste Gegensat, den beide Evangelisten variieren, ist ζωή (Mc. 9, 43. 46. Mt. 18, 8f.) und yéevva (Mc. 9, 43, 45, 47, Mt. 18, 9). Marcus schließt diese Sprüche mit dem bei Matthäus fehlenden Worte vom Salz ab (9,49f.).

Dagegen fügt Matthäus außer den Sprüchen über die ungol (18, 10-14) die goldenen Sprüche über die έππλησία Christi hingu (18, 15-20). Nun folgt er hier dem Zusammenhang der Redequelle, in der bei Lucas gleichfalls Argernis (17, 1f. : Mt. 18, 6f.), Seelforge (v. 3: Mt. 18, 15) und siebenmalige Vergebung (v. 4: Mt. 18, 21 f.) geordnet sind. Doch die Gemeindespruche (Mt. 18, 15-20), von benen Lucas nur den ersten hat (17, 3), diesen aber in abweichender Gestalt, scheint Matthäus nicht sin ber Redequelle, sondern aus dem marcomatthäischen Evangelium zu entnehmen. Denn es besteht ein Gedankenzusammenhang zwischen Mt. 16, 17-19 und c. 18, 15-20. Jesus nennt da wie dort Gott seinen narho & er [vois] odoavois (16, 17. 18, 19). Mur hier kommt έχκλησία in den Evangelien vor (16, 18, 18, 17), nur hier das Wort vom Binden (detv) und Cofen (Liew 16, 19, 18, 18) mit dem Gegensat ent rifs yifs und er rois οδρανοίς [έν οδρανφ] (16, 19, 18, 18, 19); was dort dem Petrus zugesprochen wird, gilt hier von allen Jüngern. So gut wir das Wort an Petrus (16, 17-19) unserm Evangelium zugesprochen haben, so gut gilt dies auch für die Gemeindesprüche (18, 15-20), in denen sich bereits ein überirdisches Christusbild spiegelt (18, 20).

Dann folgt der Aufbruch aus Galilaa nach Judaa (Mc. 10, 1. Mt. 19, 1 f. είς τὰ δρια τῆς 'Ιουδαίας . . πέραν τοῦ 'Ιορδάνου), den Lucas gang anders beschreibt (Cc. 9, 51-56). Wie nach unfrer Quelle icon in Kapernaum (Mt. 15, 1. Mc. 7, 1) und wahrscheinlich in Jerusalem (Mt. 16, 1. Mc. 8, 11), so treten ihm auch auf dieser Reise die Pharifaer entgegen (Mt. 19, 3 ff. Mc. 10, 2-12). Ihre Absicht ist, ihm eine Salle zu stellen (πειράζοντες); das Intrigenspiel gegen ihn beginnt. Wie früher dem mosaischen Ritualgeset (Mt. 15, 2 ff. Mc. 7, 5 ff.), so stellt er hier bem mosaischen Cherecht die gott= liche Schöpfungsordnung gegenüber, die wie dort gwischen Eltern und Kindern, so hier zwischen Mann und Weib gilt. Seine Beweisführung ist also hier wie dort die gleiche, um die Ordnung der Samilie als göttlichen Urwillen hinzustellen, der an sich unauflösbar ist. Mosaisches Gesetz und Evangelium bilden hier einen Unterschied, auf den unfre Quelle den Con legt. Während Marcus als Urheberin der Chescheidung auch das Weib kennt (10, 12), sofern sie den Mann freiwillig verläßt (D), fügt Matthäus bas Wort von den drei Arten der edvorzot an (19, 10-12), das wohl aus gleicher Quelle stammt (D. 10 altla cf. D. 3. — D. 11 all' ols dédotai cf. 20, 40 all ois hroluavrai). Der Fortgang der Reise ist wohl

Mc. 10, 32°. Mt. 20, 17° enthalten. Denn Staunen und Surcht der Begleiter erklärt sich bei Marcus gut hinter 10, 12, weniger gut hinter 10, 29-31. Auch liebt die Sonderquelle Ortsangaben und Mc. 10, 32ª προάγω ist nicht spnoptisch. Auf der Reise spielt endlich auch die Bitte der Jebedaiden um den Plat ju Jesu Rechter und Linker im messianischen Reich (Mc. 10, 35-45. Mt. 20, 20-28), die Lucas nicht kennt. Daß bei Matthäus die Mutter Salome, nicht die Zebedaiden selbst die Bitte aussprechen, wird geschichtlich richtig sein; gerade unfre Quelle ergählt später, daß Salome und andre Frauen in Jesu Begleitung nach Jerusalem gezogen maren (Mc. 15. 40 f. 16, 1. Mt. 27, 56). Auch daß bei Matthäus nur vom ποτήριον, nicht vom βάπτισμα gesprochen wird (20, 22 f.), ist gegen Marcus wahrscheinlich ursprünglich, der a die Tauf- und Abendmahlsgemeinschaft mit Chrifto zu denken scheint. Bei Matthäus, der den Jusat bringt (D. 23) υπό τοῦ πατρός μου sc. ητοίμασται, ist der Gegensat, der zwischen Jesu und seines Vaters Dollmacht, nicht der zwischen Jesu Wahlfreiheit und der Pradestination der Auserwählten, so daß hroipaorai verdoppelt zu denken ist: "Denen es bereitet ist, ist es von meinem Dater bereitet." Sonst stimmen beide Evangelisten meist wörtlich überein, besonders auch in dem inhaltsschweren Schluffat. Die Erzählung ist eine Perle in unserm Evangelium. Wie früher Petrus (Mc. 8, 32f. Mt. 16, 22f.), so erfahren jest Jacobus und Johannes, daß die messianische Reise ein Leidensgang ist.

## c) Der Jerusalemer Kreis.

Der Einzug Jesu in Jerusalem, mit dem die Passionswoche beginnt, ist in der Grundlage synoptisch. Doch haben Marcus und Matthäus gegenüber Lucas manche Sonderzüge, die sich vielleicht aus unserm Evangelium ableiten lassen; Lucas Eignes hat, kann dann teils (D. 37. 39 f.) altsynoptisch sein, während es bei Marcus und Matthäus der Quellenmischung zum Opfer siel, teils (D. 38) auf besonderer überlieserung ruhen. Zunächst muß die unklare Derbindung Mc. 11, 1  $B\eta \vartheta \varphi a \gamma \acute{\eta}$  nach  $B\eta \vartheta a v la v$  (cf. Lc. 19, 29) aufstallen, denn das sind zwei Ortschaften, während im solgenden naturgemäß nur von einer  $n \omega \mu \eta$  geredet ist. Bei Matthäus, der nur  $B\eta \vartheta \varphi a \gamma \acute{\eta}$  hat (21, 1), fällt die Unklarheit weg; auch liegt  $B\eta \vartheta \varphi a \gamma \acute{\eta}$  nach alter Tradition wirklich im Weichbild Jerusalems

πρός τὸ ὄρος των έλαιων, 265) was von Bethanien nicht gilt. Also wird Mc. 11, 1 els Bydaviav aus andrer Quelle stammen. Dann ist Βηθφαγή snnoptisch, Βηθανία marcomatthäisch; benn nur bei Marcus (11, 11. 12. 14, 3) und Matthäus (21, 17. 26, 6) bietet Bethanien Jesu Nachtquartier. Bei Lucas (19, 29) ist nai Bydavlav bemgemäß zu streichen. In Bethanien fordert also Jesus nach unfrer Quelle den Efel ein. Wenn nun Matthäus neben dem synoptischen πωλος (21, 2. Mc. 11, 2. Cc. 19, 30) noch eine ovos (21, 2 cf. Joh. 12, 14 ovagiov) erwähnt, so konnten die beiden Tiere auf seine zwei Quellen gurückgehen, so daß die ovos der Sonderquelle gugehört. Dasselbe scheint auch von dem Matthäuszitat aus Deuterosacharja (21, 5) zu gelten, das gang unabhängig vom Matthäusevangelium auch Johannes bringt (cf. Joh. 12, 15), wobei die matthäische Berdoppelung des Reittiers durch das Schriftwort Sach. 9, 9 רכב על שרנות שיר בן אתנות veranlaßt sein mag. Marcomatthäistiges Sondergut ist auch der Sat, daß Jesus das Reittier alsbald wieder 3uruchichicken wird (Mt. 21, 3b cf. Mc. 14, 3 εὐθὺς αὐτὸν ἀποστέλλει πάλιν ωδε). Weiter gehört dazu die bei Lucas fehlende Bemerkung, daß die Ceute (σχλοι) Zweige auf den Weg streuen (Mt. 21, 8b. Mc. 11, 8b) und teils vor, teils hinter Jesus unter Freudengeschrei daherziehen (Mt. 21, 9a. Mt. 11, 9a έκραζον), mährend bei Lucas nur die Schar der Junger (19, 37) erwähnt wird. Bei Marcus finden wir auch ein doppeltes hofanna, benn nach dem hofanna auf den einziehenden Herrn (11, 9 cf. Mt. 21, 9) folgt ein hofanna auf das kommende Reich Davids (11, 10). Würde das erste, auch bei Matthäus und Johannes (12, 13) sich findende Hosanna der Sonderquelle angehören, so mare das zweite als spnoptisch anzusprechen. Aus Gründen, die sich erft bei den Gleichungen zwischen Marcomatthäus und Johannes ergeben werden, möchte sich diese Annahme wirklich empfehlen. Wenn Lucas das Hosanna wie Marcomatthäus dem βασιλεύς (19, 38), nicht wie das Synopticon der βασιλεία (Mc. 11, 10) gelten läßt, so konnte er die synoptische Grundgestalt nach einer eignen überlieferung, dergleichen ihm ja gerade in der

palb Jerusalems liegenden Bezirk, allenfalls um einen Dorort, aber nicht um eine besondere Ortschaft handeln, und dieser Bezirk beginnt an der Grenze des heiligtums, also vor der Ostmauer Jerusalems." S. 247: "Seiner Bedeutung würde es entsprechen, wenn von lat. pagus abzuleiten wäre . . . der Ort der pagi, d. h. der Landbezirk von Jerusalem, sein Weichbild."

Passionsgeschichte genug vorlagen, umgestaltet haben, wie denn auch sein liturgisches er odears elehrn nat doza er dystorois (cf. 2, 14) besondere Herkunft hat. Denn Abhängigkeit von der marcomatthäischen Sonderquelle ist bei ihm ausgeschlossen.

Nach Marcus geht Jesus noch am Palmsonntag in den Tempel, schaut sich darin um und begibt sich abends mit den Zwölfen nach Bethanien (11, 11). Am nächsten Morgen auf dem Rückwege verflucht er den Seigenbaum (11, 12-14) und treibt die Tempelkrämer aus (11, 15-19), am übernächsten ift der Seigenbaum vertrocknet (11, 20—26). Nach Matthäus wird Jesus in der Stadt als Prophet aus Nazaret bewundert (21, 10 f.); noch am Palmsonntage treibt er die Tempelkrämer aus, heilt Kranke im Tempel, um abends nach Bethanien zu gehen (21, 11-17) und am nächsten Morgen den Seigenbaum zu verfluchen, der alsbald verdorrt (D. 18-22). Die dronologische Differeng löst sich mit hilfe der Quellenscheidung. Das Natürliche ist, daß Jesus gleich beim ersten Tempelbesuch am Palmsonntag, wie es bei Matthäus und auch bei Lucas (19. 45 f.) geschieht, die Krämer austreibt, da diese doch an diesem wie an jeglichem Tage dort handelten. Nun ist bei Marcus Jesu Tempelbesuch am Palmsonntag recht ergebnislos; er schaut sich um und geht wieder fort, ohne den Krämern etwas zu tun. Dagegen fanden wir früher, daß in den spnoptischen Bericht von der Tempelaustreibung (Mc. 11, 15-17. Mt. 21, 12f. Cc. 19, 45f.) bei Matthäus und Marcus Sonderzüge eingefügt sind, die bei Lucas fehlen (Mt. 11. 15<sup>b</sup> cf. Mt. 21. 12<sup>b</sup> pon και τους αγοράζοντας έν τῷ ιερῷ bis κατέστρεψεν), aber sich mit Johannes (Joh. 2, 15) berühren. Wahrscheinlich haben wir hier ein Fragment der marcomatthäischen Austreibung; diese aber gehört dann zu dem Besuche am Palmsonntag (Mc. 11, 11), der erst durch sie Inhalt empfängt. Dann ist aber der erste Tempelbesuch am Palmsonntag (Mc. 11, 11ª εἰσηλθεν είς 'Ιεροσόλυμα είς τὸ Ιερόν) mit dem zweiten (11, 15ª καὶ ἔρχονται είς Ίεροσόλυμα) identisch, wie Matthäus noch ganz richtig erzählt. Marcus hat die Identität verdeckt, indem er zwei Besuche aus einem machte, zwischen die er die künstlich von ihrem Jusammenhang, den noch Matthäus richtig beibehält (Mt. 21, 18-22), abgetrennte erste hälfte der Seigenbaumperikope (11, 12-14) einschob. Dagegen hat Matthaus die marcinische Verschiebung richtig gestellt. Er erkennt nur einen Besuch in Jerusalem an (21, 10), indem er den abendlichen Gang nach Bethanien (Mc. 11, 11) und die Rückkehr am Montag

els 'Ιεροσόλυμα (Mt. 11, 12 cf. Mt. 21, 15) streicht und die Einheitlichkeit der Seigenbaumperikope bestehen läßt (21, 18-22). Danach treibt Jesus am Palmsonntag die Wechster aus, geht abends nach Bethanien (21, 17) und verflucht Montag fruh den Seigenbaum (21, 18). Sur die Sonderquelle ergibt sich demnach aus dem Tempelbesuch (Mc. 11, 11\* [Mt. 21, 10f.]), der Krämervertreibung (Mc. 11, 15b. Mt. 21, 12b), dem Gang nach Bethanien (Mt. 21, 17 cf. Mc. 11, [11.] 19) ein klarer Zusammenhang von Ereignissen am Palmsonntag. Am Montag früh folgt die Derfluchung des Seigenbaums (Mt. 21, 18-22. Mc. 11, 12-14. 20-26). Daß diese lette Perikope marcomatthäisch ist, geht, abgesehen von ihrem Sehlen bei Lucas, daraus hervor, daß sie nicht nur in der gespaltenen Gestalt bei Marcus, sondern auch bei Matthäus den altspnoptischen Zusammenhang zwischen der Tempelaustreibung und ihrem Eindruck auf die Behörde (Mt. 21, 23-27. Mc. 11, 27 ff. Cc. 20, 1 ff.) zerreißt. Matthäus hat diese Nachrichten vermehrt durch andere (21, 10 f. 14-16), die wir, da sie nicht snnoptisch sind, wohl gleichfalls der marcomatthäischen Sonderquelle zuschreiben durfen. Jum Propheten aus Nagaret (21, 10f.) paßt aus dieser Quelle ber Prophet, ber in seiner beimat Nagaret nichts gilt (Mt. 13, 57. Mc. 6, 4). Zu 'Qσαννά τῷ νίῷ Δανείδ (21, 15) paßt 21, 9 'Qσαννὰ τῷ Δανείδ. Man vergleiche noch 21, 15 κράζοντες mit 21, 9. Mc. 11, 9 ἔκραζον; τ. 16 οὐδέποτε ἀνέγνωτε mit 19, 4 οὐκ ἀνέγνωτε.

Die Frage nach dem großen Gebot (Mc. 12, 28—34°. Mt. 22, 34—40) steht bei Lucas an andrer Stelle (10, 25—28). Da bei Lucas durch ihren Wegfall im spinoptischen Zusammenhang keine Lücke entsteht (cf. 20, 39. 40), so darf man das große Gebot der marcomatthäischen Sonderquelle zuschreiben. Lucas hat es in andrer Verbindung aus andrer Quelle empfangen, etwa wie die Berufung Petri (5, 1—11), die Szene in Nazaret (4, 16 ff.), die Salbung Jesu (7, 36 ff.). Marcus könnte das Stück nun in seiner Vorlage gut hinter dem Gespräch über Gebet und Vergebung (11, 20—26) gefunden haben; dann wäre das συνζητεῖν (12, 28) zwischen Jesus und seinen Jüngern gemeint (cf. 11, 20 ff.), nur daß der Sat iδων δτι καλως ἀπεκοίθη αὐτοῖς (12, 28) aus spinoptischem Bestande (Cc. 20, 39) gebaut sein könnte, und Matthäus hätte die

<sup>288)</sup> Spitta, a. O. S. 327, betont richtig, daß V. 34b an V. 34° nicht ansichließt, wohl aber an V. 28\*.

Beziehung zur Sadduzäerfrage mit c. 22, 34 nachträglich enger geknüpft. Jedenfalls ist die Frage des γραμματεύς nicht wie Pharisäerfrage und Sadducäerfrage vorher abgekartet, und nach Marcus enthält sie auch kein πειράζειν (cf. 12, 34°), so daß bei Matthäus (22, 35) wie das lucanische νομικός (εc. 10, 25. 11, 45 f. 52. 14, 3. 7, 30), das sonst nie von ihm gebraucht wird und zudem im Syrosinaiticus fehlt, so auch πειράζων aus Eucas (10, 25) eingetragen sein wird. Die Streitfragen über das Gesetz auf Grund von Thoraworten liebt unsre Sonderquelle (cf. Mc. 7, 1 ff. 10, 2 ff. Mt. 15, 1 ff. 19, 3 ff.); die Begriffe νόμος (Mt. 22, 36) und ἐντολή (Mc. 7, 8 f. 10, 5. Mt. 15, 3) wie auch ἐντέλλεσθαι (Mc. 10, 3. 13, 34. Mt. 17, 9. 19, 7) spielen darin wie bei Johannes deutlich eine Rolle. Die Szene wird sich auf dem Tempelplatz am Montag abgespielt haben.

In der apokalnptischen Rede Jesu finden sich nicht nur Bestandteile aus dem Synopticon und der Redequelle, sondern auch solche, die wegen der Abwesenheit bei Lucas dem marcomatthäischen Sonder= evangelium zuzurechnen sind. Die Szene ift hier ber Olberg, 200 die vier ältesten Jünger (cf. Mc. 1, 16-20) angesichts der Stadt Jerusalem den herrn nach den Zeichen des kommenden Endes fragen (Mc. 13, 3. 46\*. Mt. 24, 3ac\*), nicht der Tempelplat wie im Synopticon (Mc. 13, 1f. Mt. 24, 1f. Cc. 21, 5-7). Die Frage, die jetzt mit der innoptischen Gestalt (Mc. 13, 4ª. Mt. 24, 3b\*. Cc. 21, 7) verschmolzen ist, scheint nach Matthäus der Parusie Christi und dem Weltende (συντέλεια τοῦ αίωνος cf. 28, 20), nicht wie im Synopticon der Zerstörung Jerusalems zu gelten. Darauf ist nun Mc. 13, 9ª. Mt. 24, 8 ἀρχή ωδίνων ταῦτα die passende Einleitung zur Ant= wort; denn es find die שׁלוֹעבּל דיס אַניסיס, der המשיח בלר של המשיח (267) gemeint; ravra bezieht sich, wie schon die Stellung andeutet. ursprünglich auf das Solgende. Das erste Zeichen ist die Predigt bes εὐαγγέλιον [της βασιλείας] in aller Welt (Mc. 13, 10, Mt. 24, 14): der ursprüngliche Wortlaut, jest durch die snnoptische Verbindung alteriert, wird gewesen sein: πρώτον δεί μηρυχθήναι το εὐαγγέλιον [τῆς βασιλείας] εἰς πάντα τὰ ἔθνη (Mc. 13, 10) καὶ τότε ἤξει τὸ τέλος (Mt. 13, 14). Es scheint nun, daß nach der Verkündigung des Evangeliums in der heidenwelt als erstes Zeichen des Endes bas βδέλυγμα της έρημώσεως zu gelten hat (Mc. 13, 14<sup>a</sup>, Mt. 24, 15). Wenigstens bringt Lucas diesen Begriff nicht; und Cc. 20, 20 h eoh-

<sup>267)</sup> cf. zum Ausbruck Dalman, Worte Jesu S. 240.

μωσις αὐτῆς [sc. 'Ιερουσαλήμ], die Verödung Jerusalems, ist eine so andre Vorstellung, daß sie schwerlich als Umformung eines synoptischen βδέλυγμα της έρημώσεως zu gelten hat. Bei Marcus — und wohl auch bei Matthäus — ist das masculinisch gedachte βδέλυγ $\mu$ α της έρημώσεως eine persönliche Sigur, wobei man an das Kaiserbild wird denken können, durch das der Tempel entweiht werden soll, wie einst Antiochus IV. den Zeusaltar aufrichtete (Dn. 9, 27. 11, 31. 12, 11).268) Don Zerstörung des Tempels oder Jerusalems ist in der Sonderquelle im Unterschiede vom Synopticon (Mc. 13, 1 f. cf. Cc. 20, 20-24) nicht die Rede. In d avazirwonwr voeltw steckt schwerlich ein Zwischensat, sondern der marcomatthäische Nachsatz (cf. voeiv Mc. 7, 18. 8, 17. Mt. 15, 17. 16, 9. 11). Dann folgt mc. 13, 18-20. mt. 24, 20-22 θλίψις μεγάλη, die man sich nicht im Winter wünschen soll, dergleichen an' αρχης πτίσεως (Mc. 13, 19 cf. 10, 6) nicht gewesen ist, die nur wegen der endenvol (Mc. 13, 20. 22, 27. Mt. 24, 22, 24, 31 Mc Mt) abgekürzt wird. Sie erstreckt sich auf die ganze lebendige Erde (πασα σάοξ), ist also ökumenisch wie das Evangelium, mahrend Lucas nach der synoptischen Weissagung an den Untergang Jerusalems und des Judentums denkt (21,20-24). Mun treten erst die Pseudochristi und Pseudopropheten mit großen σημεία και τέρατα als Versucher zum Abfall auf (Mc. 13, 21-23. Mt. 24, 23-25); dann erst erscheint to σημείον του υίου του άνθρώπου εν οὐρανῷ καὶ κόψονται πᾶσαι αὶ φυλαὶ τῆς γῆς (Mt. 24, 30a). 269) Und dann werden die Endentol von den Engeln des Menschensohnes aus aller Welt eingebracht werden (Mc. 13, 27. Mt. 24, 31), also wieder das öhumenische Bild. Tag und Stunde aber kennt niemand, οὐδὲ οὶ ἄγγελοι (cf. Mc. 13, 27. Mt. 24, 31) έν οὐρανῷ (cf. Mt. 24, 30° ohne Artikel) οὐδὲ ὁ νίὸς, εἰ μὴ ὁ πατής (Mt. 24, 36. Mc. 13, 32), wobei die absolute Stellung von

260) Angespielt wird damit auf die Erscheinung des Durchbohrten bei Deuterosacharja (Sach. 12, 10), der ein großes Klagen aller Stämme Israels folgen wird. Man darf den Ders, der bei Marcus sehlt, der Sonderquelle zuschreiben,

da Lucas keine Parallele bringt.

Dater und Sohn auffällt. So enthält die Apokalypse ein geschlossenes Bild von gedrängter Größe. Zu ihr wird, wenn man die marcomatthäische Gleichung Mt. 24, 42 = Mc. 13, 35. [36 f.] bedenkt, auch die Schlußmahnung zum Wachen gehören, die bei Marcus rein erhalten sein kann (Mc. 13, 33—37). Lucas (21, 34—36) scheint dagegen die synoptische Schlußmahnung zu bringen.

Der Todesanschlag wird von Marcus und Matthäus zwei Tage vor dem Passa angesetzt (Mc. 14, 1 a. Mt, 26, 2a). Da Lucas das Datum nicht hat, entstammt es wohl der Sonderquelle, die nach Matthäus vielleicht nur das Passa, nicht die alvua (Mc. 14, 1) nannte, 271) die spnoptisch sind (Mc. 14, 12. Mt. 26, 17. Cc. 22, 7). Bur Sonderquelle darf auch Mt. 26, 3 gestellt werden, wo neben den άρχιερείς die πρεσβύτεροι, nicht wie im Synopticon die γραμματείς (Mc Cc.) erscheinen, so wie vielleicht das bei Lucas fehlende [ovvεβουλεύοντο ενα] δόλω κρατήσ[ωσιν] als Dariante zu αποκτείνωσιν [Cc. avédwow]. Vor allem ist nicht synoptisch der Entschluß, Jesus nicht während des Sestes zu fangen (Mt. 26, 5, Mc. 13, 2).272) Denn man erwartet doch eine entsprechende Ausführung, wie sie bei Johannes erfolgt, mährend nach dem Synopticon Jesus am Tage nach Dassa stirbt. hier tritt uns also eine sehr wichtige Zeitdiffereng entgegen, in der unfre Sonderquelle von Johannes gestützt wird. Die Salbung in Bethanien (Mc. 14, 3-9. Mt. 26, 6-13) muß ihr jedenfalls zugeschrieben werden, da Lucas von ihr nur eine verwirrte und sekundäre Erinnerung an gang andrer Stelle hat (7, 36 ff).273) Bethanien nennt das Synopticon nirgends, wohl aber unfre Quelle (cf. Mc. 11, 11 f. Mt. 21, 17 Mc Mt.). Ihr eigentümlich ist nach dem früher Gesagten auch der Begriff des evappélion (Mc. 14, 9. Mt. 26, 13), dessen Predigt in der gangen Welt bevorsteht

<sup>270)</sup> Mc. 13, 34 ἐντέλλεσθαι kommt außer Mt. 4, 6. Cc. 4, 10, einem Septuagintazitat, bei den Synoptikern nur in marcomatthäischen Stücken vor. Zu dem eschatologischen naigos (Mc. 13, 33) cf. Mc. 1, 15.

<sup>271)</sup> Spitta, a. O. S. 373 f., hat das Verhältnis verkannt. Cc. 22, 1  $\eta$   $\lambda$ eyo- $\mu$ év $\eta$   $\pi$ á $\sigma$  $\chi$  $\alpha$  ijt sachlich falsch und von Eucas wohl auf eigne Rechnung der spnoptischen Angabe beigefügt.

<sup>272)</sup> cf. Wellhausen, Mc. S. 114. 117. — Spitta, a. O. S. 371 ff. hat Mc. 14, 2 richtig aus dem Synopticon ausgeschieden, aber die Bedeutung des Datums verkannt. Nach Zahn, Matthäus? S. 686 war der Plan, Jesus erst nach dem Seste zu fangen. Die Ausführung erfolgte aber jedenfalls nicht zum Seste (Zahn), sondern vorher.

<sup>273)</sup> cf. Spitta, a. O. S. 154 f. — Mener-Weiß, Mc Cc.8 S. 409.

(cf. Mc. 13, 10. Mt. 24, 17). Deutlich ist von der Frau eine messianische Salbung beabsichtigt angesichts der Erwartung, daß nun das Reich kommt, dessen Haupt gesalbt wird. Wir sollen die messianische Erwartung der Gläubigen, die uns schon die Bitte der Zebedaiden zeigt, noch einmal vor Augen gemalt erhalten, ehe die unerwartete Gestalt ihrer Erfüllung in Christus geschildert wird.

Die Salbung ist im Unterschiede vom Johannesevangelium (12, 1-11) höchstens zwei Tage vor dem Abendmahl erfolgt; wenigstens braucht vor dieser Zeitbestimmung nichts ausgefallen zu sein. Das Abendmahl findet aber nach unfrer Annahme nicht am Tage der Passa= feier statt, sondern tags porher wie bei Johannes. Abends kommt Jesus mit den 3wölfen (Mt. 26, 20. Mc. 14, 17) nach Jerusalem. Die Betonung der Jüngerzahl (ol δώδεκα) liebt unfre Quelle (cf. Mc. 14, 20. 10, 41, Mt. 20, 24, 28, 16); sie fällt hinter dem snnoptischen Berichte auf (Mc. 14, 12-16. Mt. 26, 17-19), wo es einfach of madyral heißt, von denen zwei bereits vorausgegangen sind, um das Passa zu richten (Mc. 14, 13. Cc. 22, 8), so daß Jesus nicht mit zwölf, sondern nur mit zehn nachkommt. Also darf Mt. 26, 20. Mc. 14, 17 als marcomatthäisch gelten; anders erzählt Lucas (22, 14). Der marcomatthäische Abendmahlsbericht umfaßt dann Mc. 14, 17. 20 (δώδεκα). 21° (von καλόν an). 22-24. Mt. 26, 20. 23. 24°. 25. 26-28. Nachdem Jesus im Synopticon gesagt hat: είς έξ δμων παραδώσει με (Mc. 14, 18, Mt. 26, 21), mare Mc. 14, 20 είς των δώδεκα [fc. Mt. 26, 23 οδτός με παραδώσει] für diefelbe Quelle unnatürlich, während der Satz Mc. 14, 20. Mt. 26, 23 für die Sonderquelle paft. "Einer von den 3wölfen, der die hand mit mir in die Schüssel taucht, wird mich verraten; saber es ware jenem Menschen besser, er ware nie geboren." Diese bei Lucas fehlenden Sage sind also unsynoptisch; an sie schließt sich naturgemäß Mt. 26, 25 an. Während das Synopticon uns schon Mc. 14, 18. Mt. 26, 21 (ἐσθιόντων αὐτῶν) in den Gang der Mahlzeit ein= geführt hat, tut dies die Sonderquelle, in der die Mahlzeit ja erst auf die Angabe des Verräters folgt, erst Mc. 14, 22. Mt. 26, 26 (ἐσθιόντων αὐτῶν). Ihr gehören also die berühmten Einsehungs= worte an (Mc. 14, 22 f. 24 a. Mt. 26, 26 f. 28 a), die nur in Mc. 14, 24b, 25. Mt. 26, 28b, 29 einen spnoptischen Jusak haben (cf. Sc. 22, 18). Sie sind der paulinischen Überlieferung nächst verwandt (1. Cor. 11. 23-25). Darauf folgt der Schlufgesang und der Aufbruch eig ro όρος των έλαιων mit der Weissagung des Geleits der Jünger durch den Auferstandenen nach Galiläa (Mc. 14, 26—28. 31. Mt. 26, 30—32. 35). 274) Auf Jesu Doraussage des Ärgernisses antwortet Petrus für alle, er werde ihn nie verleugnen (Mc. 14, 31. Mt. 26, 35). Während Lucas diese Sähe nicht hat, erweist er (V. 33 f.) den Zwischensah bei Marcus (14, 29 f.) und Matthäus (26, 33 f.) als spnoptisch (cf. Mc. 14, 72. Mt. 26, 75. Lc. 22, 61 f.). Der Anschlüß von Mc. 14, 29. Mt. 26, 33 πάντες σκανδαλισθήσονται an Marcomatthäus ist wohl redaktionell; Lucas kennt σκανδαλίζεσθαι hier nicht.

Auch in der Gethsemaneszene darf Lucas als Wegführer für die Quellenscheidung dienen, indem seine Darstellung als spnoptisch betrachtet wird. Danach begibt sich Jesus mit den Jungern nach dem Ölberg, wo er sie ins Gebet weift (22, 39f.), mahrend er selbst beten geht. Es ist ein einziges, aber langes und heftiges Gebet (D. 41-44), nach dem er zu den schlafenden Jungern kommt und sie erneut mahnt, zu beten: προσεύχεσθε, ενα μή είσέλθητε είς πειρασμόν (D. 45 f. cf. Mc. 14, 38, Mt. 26, 41). Gleich darauf wird er gefangen. Wenn bei Marcus und Matthäus Gethsemane als Betort erscheint (Mc. 14, 32. Mt. 26, 36), die drei Lieblingsjünger besonders genommen werden (Mc. 14, 33 f. cf. 13, 3. Mt. 26, 37 f.), damit sie bei ihm bleiben und wachen, und auf das synoptische erste Gebet ein zweites und drittes folgt (Mc. 14, 39-42. Mt. 26, 42-46), ehe die Gefangennahme erfolgt, so darf dieses Mehr gegenüber Lucas aus dem Sonderevangelium abgeleitet werden. Ursprünglich hat Marcus auch offenbar kein dreimaliges, sondern nur ein zweis maliges Gebet, wovon das erste Mal dann synoptisch (14, 35-38), das zweite Mal marcomatthäisch ist (D. 39-42). Denn D. 39 rdv αὐτὸν λόγον εἰπών und D. 40 πάλιν fehlt bei Dacff²k. Auch ift D. 41 το τρίτον unklar und sekundär; denn έρχεται bedeutet D. 37 das Kommen zu den Jüngern, nicht das Weggehen (B. 35 nooελθών — D. 39 άπελθών) zum Gebet, wird also D. 41 ursprünglich dasselbe bedeuten. Durch Einfügung von πάλιν (D. 39) hat Marcus das Gebet der Sonderquelle an das synoptische angeschlossen; Matthäus

<sup>&</sup>lt;sup>274</sup>) Spitta, a. O. S. 387 vergleicht zu προάγω richtig das Bild von hirt und herde (Mc. 14, 27 cf. Joh. 10, 4 f. 16) und erschließt aus dem Geleit nach Galiläa richtig, daß Jesus zunächst die Jünger in Jerusalem und nicht zuerst in Galiläa treffen wird. Die jerusalemische Erscheinung wird also von Marcomatthäus vorsuusgesetzt, aber freilich nicht erzählt. — cf. Leipoldt in d. Ev.sluth. Kirchenzeitung 1913. Sp. 629.

hat die Dreiteilung vollendet (D. 42 en deurkoov - D. 44 en rolrov).275) hat aber mit D. 42 vielleicht die bei Marcus fehlende marcomatthäische Dariante des synoptischen Gebets (Mt. 26, 39. Mc. 14, 36) erhalten. Solgen wir Lucas auch bei der Gefangen= nahme, um das synoptische Gut abzuscheiden, so entspricht ihm Mc. 14, 43°. 45. 47-49. Mt. 26, 47°. 49. 51. 55. 56°. Sondergut bei Marcus und Matthäus ist dann Mc. 14, 43b. 44 | Mt. 26, 47b. 48 (Mc. 14, 44 δ παραδιδούς αὐτόν cf. Mc. 14, 42. — φιλήσω gegen D. 45 κατεφίλησεν. — κρατήσατε cf. D. 1. 46). — Mc. 14, 46 Mt. 26, 50. — Mc. 14, 50 | Mt. 26, 56b. Es kommt ein Haufe, von der Obrigkeit gesandt; der Verrater kuft ihn, sie greifen ihn, alle Jünger fliehen. Dazu scheint noch Mt. 26, 52-54 zu gehören, wo Jesus das Schwert in die Scheide stecken läßt und sein Schicksal ebenso, wie im Synopticon geschieht (D. 56a), als schriftgemäß bezeichnet. 276) Der Prozest lautet nun in unfrer Sonderquelle auf Sacrileg gegen den Tempel (Mc. 14, 55-61ª. Mt. 26, 59-63ª έσιώπα). Hier sind ψευδομάρτυρες nötig (cf. 13, 22 ψευδόχριστοι και ψευδοπροφήται Mc Mt.), während im Synopticon keine Zeugen nötig sind (Mc. 14, 65). Auf die Anklage schweigt Jesus (14, 61 a), während er im Synopticon auf die Christusfrage antwortet und alsbald zum Tode verurteilt wird (14, 62-64). Während dieser Prozeß in der Sonderquelle tief in der Nacht spielt, erfolgt früh am Morgen eine ameite Gerichtssitzung des Snnedriums mit dem rechtskräftigen Todes= urteil (Mt. 27, 1 Gove Javarwoai), nach der Jesus zu Pilatus gebracht wird (Mc. 15, 1. Mt. 27, 1f.). Diese zweite Sigung ist geschichtlich wohl identisch mit der synoptischen, von Lucas gleichfalls auf den Morgen datierten (Cc. 22, 66 ως έγένετο ημέρα); in dieser Sigung ist demnach die Christusfrage erfolgt,277) von der unfre Sonderquelle in Mc. 15, 9. 18. 32. Mt. 27, 17. 19. 42 Andeutungen enthält. Auch die Verhandlung vor Pilatus ist sowohl nach dem Synopticon wie

<sup>275)</sup> Mt. 26, 44 fehlt έκ τρίτου in ADK abff<sup>2</sup>, ebenso πάλιυ in ACD . . . . Dann wäre die ausdrückliche Dreiteilung bei Matthäus gleichsaus sekundär.

<sup>&</sup>lt;sup>276</sup>) Freilich fehlt Mc. 14, 49°. Mt. 26, 56° bei Cucas, so daß man auf marcomatthäischen Ursprung schließen könnte. Dann stößt sich Mt. 26, 54 und D. 56° in derselben Quelle; man müßte D. 52—54 als sekundär ausscheiden. Aber bei Marcomatthäus sehlt ein Anknüpfungspunkt für Mc. 14, 49°. Mt. 26, 56° in Jesu Worten.

<sup>&</sup>lt;sup>977</sup>) cf. Zahn, Matthäus 3 S. 703. Doch irrig stellt Zahn Lucas auf ben Weg zwischen Marcomatthäus und Johannes (Joh. 18, 12—24. 28).

nach der Sonderquelle erzählt. Während es sich nach dem Synopticon wieder um die Christusfrage handelt (Mc. 15, 2, Mt. 27, 11. Cc. 23, 2 f.), die Jesus beantwortet, stehen nach der Sonderquelle noch viele andre Anklagepunkte gur Derfügung, worauf Jesus schweigt (Mc. 15, 3f. Mt. 27, 12f.). Darauf sucht Pilatus ihn im Gnadenwege freizugeben; aber sie fordern Barabbas (Mc. 15, 6-9, Mt. 27, 15—19). Das Sest (κατά την ξορτήν cf. Mc. 14, 2. Mt. 26, 5 μη έν τη έορτη) ist augenscheinlich noch nicht angebrochen, sondern steht unmittelbar bevor. Die Preisgabe Jesu nach der Sonderquelle, die bei Marcus durch den spnoptischen Bericht (15, 11-15) unterdrückt worden ist, scheint Matthäus erhalten zu haben (27, 24f.), indem Pilatus sich die hände in Unschuld wäscht und das Volk die Blutschuld verantwortet (D. 24 Jógvbos cf. 26, 5. Mc. 14, 2). Nunmehr folgt in der Sonderquelle die Verspottung Jesu durch die Soldaten mit Purpurmantel und Dornenkrone (Mc. 15, 16-20. Mt. 27, 27-31), von der Lucas nichts weiß. 278) Die Szene läßt erschließen, daß auch in der Sonderquelle die Christusfrage (Mc. 15, 18. Mt. 27, 29) zur Sprache gekommen war, jedenfalls aber nicht in ber Nachtsitzung, sondern in der Morgensitzung (Mc. 15, 1. Mt. 27, 1f.).

In der Kreuzigungsszene (Mc. 15, 21-41. Mt. 27, 32-56) haben wir die Quellenscheidung icon bei der innoptischen Grund= schrift besprochen. Die Sonderquelle ergählt im Präteritum, mahrend das Spnopticon bei Marcus anfangs das schildernde Präsens bringt. Die Sonderquelle ergählt vom Betäubungstrank, der folgenden Kreuzigung, dem Spott der Vorübergehenden (Mc. 15, 23. 25b. 29-32. Mt. 27, 34. 39-44). Don den zwei Cafterfgenen enthalt die zweite (Mc. 15, 31. 32ª. Mt. 27, 41. 42ab) synoptische Anklänge bei Lucas, doch kann auch die Sonderquelle die gleiche Szene berichtet haben; und für sie spricht Mc. 15, 31 μετά των γοαμματέων cf. 15, 1 (mc mt.) — mc. 15, 32. mt. 27, 42 πιστεύειν. Es folgt in ihr der aramäisch erhaltene Schmerzensruf Jesu (Mc. 15, 34-36ª. Mt. 27, 46 f. 49), nach dem Jesus stirbt; mit ihm ist der Bericht vom Essigtrunk verknüpft worden, ohne daß eine wirkliche Dermittlung vorhanden wäre (Mc. 15, 36b. Mt. 27, 48 cf. Cc. 23, 36). Dielleicht stammt auch das Wort des neutvolw (Mc. 15, 39 cf. D. 44f.) in marcomatthäischer Sassung (Mc. 15, 49b. Mt. 27, 54b: άληθως οδτος δ άνθρωπος νίδς ην θεού) gegenüber Lucas (23, 47)

<sup>&</sup>lt;sup>278</sup>) Die synoptische Variante dazu ist Mc. 14, 65. Mt. 26, 67 f. Cc. 22, 63—65.

aus der Sonderquelle (cf. Mt. 27, 43 Jeov eim vids Mc Mt.). Endlich gehört ju ihr die Aufgahlung dreier galiläischen Frauen (Mc. 15, 40. Mt. 27, 56), die Lucas nicht nennt. 279) Bei Jesu Begrabnis ift der Jug von Pilatus Verwunderung über den schnellen Tod Jesu aus ihr abzuleiten (Mc. 15, 44f.), den Matthäus wegläßt, geschweige daß Lucas ihn kannte; der Leichnam, der im Synopticon σωμα heißt (D. 43), heißt hier πτωμα (D. 45 cf. 6, 29. Mt. 14, 12 McMt.). Ebenso sind ihr die zwei Marien entnommen (Mc. 15, 47. Mt. 27, 61), die bei der Auferstehung wieder auftreten (Mt. 28, 1), bei Marcus um Salome vermehrt (16, 1). 3m Unterschiede vom Synopticon kaufen sie die Spezereien erst nach Ablauf des Sabbats (Mc. 16, 1). Sicher ist bei Matthäus das doppelte Datum (28, 1 δψε δε σαββάτων und τη επιφωσκούση είς μίαν σαββάτων) auf die beiden Quellen zu verteilen, wobei δψε σαββάτων ein Fragment der Sonderquelle ist, das wie Marcus (16, 1) vom Spezereienkauf erzählen wollte. Als sie Sonntag früh ans Grab kommen, tritt ihnen anders als im Synopticon (Cc. 24, 4f.) nur ein Engel in weißem Kleide entgegen (Mc. 16, 15b cf. Mt. 28, 3), der ihre Surcht beschwichtigt mit der Botschaft der Auferstehung (Mc. 16, 6ac. Mt. 28, 5. 6b) und ihnen den Ort der Bestattung zeigt (Mc. 16, 6° cf. 15, 47 ποῦ τέθειται). Sie sollen die Jünger auf den Aufbruch nach Galilaa vorbereiten, wo sie ihn entsprechend seiner Weissagung aus derselben Quelle (Mc. 14, 28, Mt. 26, 32) seben sollen (Mc. 16, 7. Mt. 28, 7). Als sie sich jum Geben anschicken, tritt ihnen ber Auferstandene felbst mit gleicher Botschaft entgegen (Mt. 28, 9f.). Und in Galilaa auf einem Berge erfolgt nun das Wiedersehen mit den Elfen (Mt. 28, 16-20), unzweifelhaft wegen des galiläischen Schau= plates nach derselben Quelle. Die Gewalt in himmel und Erde liegt nun in des allgegenwärtigen Christus Hand (er ovoaro xal έπὶ γῆς cf. 16, 19. 18, 18, 19 — εἰς τὸ ὄνομα cf. 10, 40—42. 18, 20 — τοῦ πατρός καὶ τοῦ υίοῦ καὶ τ. άγ. πν. cf. 24, 36 Mc Mt. ένετειλάμην cf. 17, 9. 19, 7. Mc. 10, 3. 13, 34 Mc Mt. — έγω μεθ' δμων cf. 18, 20 — ξως τῆς συντελείας τοῦ αίωνος cf. 24, 3). Die Missionspredigt (cf. Mc. 13, 10. Mt. 24, 14) und die Allgegenwart Christi bei den Jüngern (cf. Mt. 18, 20) sind für die Sonderquelle bezeichnend.280)

280) Gegen die Behauptung Conqbeares in InW. 2 S. 275 ff., wonach Eusebius

<sup>279)</sup> Lucas nennt 24, 10 Maria aus Magdala, Johanna und Maria Jacobi nach besonderer Quelle (cf. Schlatter, Die beiden Schwerter S. 23).

Mit dieser Quelle scheint endlich auch ein Auferstehungsbericht verwandt zu sein, der in Mt. 27, 62-66, 28, 2-4. 11-15 vorliegt, so daß er aus ihren Anschauungen erwuchs. Der Ausdruck 27, 64 ηγέρθη ἀπὸ τῶν νεαρῶν berührt sich mit 17, 9 ἔως οδ . . . ἐκ νεκοῶν ἐγερθη. Der ἀγγελος θεοῦ (28, 2) ist identisch (D. 5) mit bem einen άγγελος bei Marcus (16, 5b. 6) gegenüber dem Sηn= opticon. Doch die Ausschmückung des Berichts trägt nicht völlig die strengen Züge dieses Evangeliums, so daß er wohl ein jungerer Nachtrieb davon ist. Es kann sein, daß dieser Nebenbericht mit andern matthäischen Erzählungen aus der Leidensgeschichte gusammen= hängt, wie mit dem Ende des Judas (Mt. 27, 3-10 cf. 27, 8 &ws της σήμερον: 28, 15 μέχρι της σήμερον) und dem Erdbeben samt folgender Totenerscheinung bei der Kreuzigung (27, 51 b-53). Sie tragen gegenüber dem Synopticon und der Sonderquelle sekundares Gepräge, stammen aber mahrscheinlich aus der Urgemeinde und sind noch vor der Zerstörung Jerusalems fixiert (27, 8. 28, 15).

## 3. Das literarische Verhältnis.

## a) Die Einzelstücke.

Die Ausscheidung der marcomatthäischen Sonderstücke hat uns zur Entdeckung eines ganzen Evangeliums geführt, das Lucas nicht gekannt hat. Hätte er es im Derbande des Marcusevangeliums vorgefunden, dessen spinoptischer Grundriß auch für sein Buch den Grundstock abgab, dann ließe sich kaum begreislich machen, weshalb er es daraus vollständig entfernte. Man könnte zwar bei einigen Perikopen zur Not die Gründe gelten lassen, die Lucas zur Ausscheidung bewegt hätten. Etwa die Berufung der vier Lieblingszünger (Mc. 1, 16 ff. Mt. 4, 18—22) sei durch die Berufung Petri

in seinen zahlreichen Anspielungen die trinitarische Taufformel bei Matthäus noch nicht gekannt habe, die bestechend ist, mich aber dennoch nicht überzeugt hat, cf. Riggenbach, Der trinitarische Taufbefehl in "Beiträge zur Förderung christ. Theol." VII, 1 ff. Die Wurzel des trinitarischen Taufbefehls liegt ohne Zweisel im Bericht von Jesu Tause; denn hier wird Jesus in Kraft des Geistes als Sohn Gottes offenbart, so daß die Begriffe Vater, Sohn und Geist implicite hier enthalten sind. Die Tause Christi aber ist die Grundlage der christlichen Tause.

(Cc. 5, 1-11) ersett worden, die marcomatthäische Nagaretszene (Mc. 6, 1-6, Mt. 13, 53-58) durch die lucanische (Ec. 4, 16 ff.); die Tilgung der zweiten Speisung (Mc. 8, 1 ff. Mt. 15, 32 ff.) bei Lucas wurde gar die kritische Erkenntnis der Verdoppelung eines ältesten Berichtes verraten. Aber wie foll man fich den Ersatz ber bethanischen Salbung (Mc. 14, 3-9. Mt. 26, 6-13) durch die lucanische Perikope von der Sünderin (Cc. 7, 36 ff.) begreiflich machen, ohne daß Lucas auf die edle Gestalt Marias einen dunkeln Schatten warf? Warum ließ er Jesu Kampf gegen die pharisäische παράδοσις των πρεσβυτέρων weg (Mc. 7, 1 ff. Mt. 15, 1 ff.), der dem Paulusschüler als Vorbild des paulinischen Kampfes gegen die falsche Gesetzlichkeit so will= kommen sein mußte? Warum strich er die Szene der Kanaanäerin (Mc. 7, 24 ff. Mt. 15, 21 ff.), die in heidnischem Cande das Aufleuchten des Glaubens so ergreifend schildert? Dor allem aber ent= stehen durch den Mangel der marcomatthäischen Sonderperikopen bei Lucas niemals, Lücken in der Erzählung, sondern der synoptische Grundriß ist nach Ausscheidung aller fremden Bestandteile gerade bei ihm am besten gefügt. Die aufmerksame Durchsicht des Berhältnisses der marcomatthäischen Sonderperikopen zum synoptischen Grundriß führt zu dem Schlusse, daß Lucas nichts von diesen Stücken wußte.

Kommt so Lucas zur Bestimmung des literarischen Derhältnisses unfrer Sonderquelle positiv nicht weiter in grage, so entspringen Fragen andrer Art, die teils im Dergleich von Matthäus und Marcus liegen, teils im Vergleich mit Johannes und Paulus. Und zwar finden wir bei Matthäus wie bei Marcus einige Abschnitte allein, ohne Parallele im Nachbarevangelium, die wir dennoch unserm Evangelium zugerechnet haben. Mit welchem Rechte sind diese nur je von einem Evangelisten gebrachten Abschnitte der Sonderquelle zugerechnet worden? Warum sollen Marcus und Matthäus außer der synoptischen Grundschrift und dem gemeinschaft= lichen Sondergut nicht noch andre Quellen ausgeschöpft haben, ein jeder unabhängig vom andern? Bei Matthäus ist ja dies ohnehin für die Redequelle weithin zugestanden; doch auch Kindheits= evangelium (Mt. 1. 2) und manche Abschnitte aus der Leidens= geschichte wie das Ende des Judas (Mt. 27, 3-10), die Erscheinung der Toten (27, 51 b-53), die Grabesmächter am Auferstehungs= morgen (27, 62-66. 28, 2-4. 11-15) gemahnen an besondere herkunft. Ebenso ist für Marcus die Verwertung einer dritten Quelle an sich nicht unmöglich, wie denn Bernhard Weiß <sup>281</sup>) auch bei ihm die Redequelle vermutet hat. Ist nun bei Marcus das bei Matthäus und Cucas fehlende Einzelgut wenig umfangreich, so bringt dagegen Matthäus mehrere Einzelstücke, die auch sachlich von größter Bedeutung wegen ihres theologischen Charakters sind.

Ju Einzelstücken bei Marcus, die wir der Sonderquelle zugeschrieben haben, obwohl sie bei Matthäus fehlen, gehört von den Gleichnissen das von der wachsenden Saat (Mc. 4, 26-29), das zu den schönsten und ursprünglichsten aller Gleichnisse gehört. Das stille Geheimnis des Wachstums rauscht in seinen Tiefen, dem das geheimnisvolle Wachstum des Gottesreiches entspricht. Matthäus ersett es durch das vom Unkraut im Acker, das nach Sorm und Inhalt zu den eschatologischen Gleichnissen gehört, mit denen man es auch räumlich gern verbande. Dielleicht wollte er im großen Gleichniskapitel auch ein eschatologisches Beispiel geben, dem er eine eigne Erklärung beifügt (13, 24-30. 36-43). Da dies nun mit dem marcinischen Beispiel verwandte Bilder enthielt, nämlich den guten Samen (13, 24 cf. Mc. 4, 26), den schlafenden herrn (13, 25 cf. Mc. 4, 27), das sprossende Grün (13, 26 έβλάστησεν δ χόρτος cf. Mc. 4, 27 δ σπόρος βλαστά — D. 28 πρώτον χόρτον), δίε reifende Srucht (13, 26 κάρπον ἐποίησεν cf. Mc. 4, 28 ή γη καρποφορεί), das reife Getreide (13, 29 σίτος cf. Mc. 4, 28), den θερισμός (13, 30 cf. Mc. 4, 29), so setzte er es an seine Stelle. Das Gleichnis von der wachsenden Saat wurde so gewissermaßen mit dem vom Unkraut verschmolzen; auch sonst hat Matthäus in ähnlicher Weise zwei Gleichnisse zu einem verarbeitet (cf. 22, 1-10. 11-14). Den Taubstummen (Mc. 7, 31-37) und den Blinden (Mc. 8, 22-26), bei denen sich Jesus des Speichels bedient, konnte Matthäus 💶 ihrer Stelle ausschalten, da er zwei analoge heilungen früher berichtet hat, die wohl lettlich mit den marcinischen Beispielen identisch sind (Mt. 9, 32-34. 27-31). Die zwei Spruche vom Salz (Mc. 9, 49. 50) stehen bei Marcus ganz unvermittelt nebeneinander, was "ohne allen Zweifel das literarisch Primäre" 282) ist. Matthäus, der auf Sachordnung und Sinngefüge dringt, hat den zweiten Spruch (Mc. 9, 50) in der Bergpredigt verwandt (Mt. 5, 13), wahrscheinlich

<sup>281)</sup> B. Weiß, Das Markusevangelium. — Einleitung in das Neue Testament S. 500 ff. 506 f. — J. Weiß, Das älteste Evangelium S. 374 ff.

<sup>282)</sup> Wellhausen, Mc. 1 S. 82.

übrigens nach der Redequelle, so daß er ihn nun an der Marcus= stelle wegließ. Den ersten hat er dem Zusammenhang geopfert; benn während das höllenfeuer vernichtet (Mc. 9, 47. Mt. 18, 9), ist das salzende Seuer ein Segefeuer der Cäuterung (Mc. 9, 49), hat also keinen Anschluß. Endlich wird das Schlußwort der marcomatthäischen Apokalnpse (Mc. 13, 9a, 10, 14a, 18-23, 32) bei Marcus (13, 33-37) unserer Sonderquelle entstammen. Matthäus hat auch hieraus ein Stück verwertet (24, 42), während Lucas einen gang anderen, vermutlich den synoptischen Schluß bringt (Cc. 21, 34-36). Da Matthäus die Apokalnpse durch das großartige Bild vom jüngsten Gerichte krönt (25, 31-46), hinter dem keine Steigerung möglich war, so ließ er den synoptischen (Cc. 21, 34ff.) wie den marco= matthäischen (Mc. 13, 33 ff.) Schluft bis auf ein kleines, anderswo verwertetes Fragment weg (Mt. 24, 42). Uberall demnach kann man begreiflich machen, weshalb die marcinischen Einzelstücke bei Matthäus nicht mehr in situ stehen ober ganz weggelassen sind. Bei Marcus hier mit Weigfacker und J. Weiß sekundare Stucke angunehmen, die Matthäus noch nicht kannte, scheint mir gang verfehlt ju fein. Um das Gleichnis von der still machsenden Saat für einen späteren Nachtrieb zu erklären, muß man sich künstlich Mühe geben. Die Stücke vom Tauben (Mc. 7, 31 ff.) und Blinden (8, 22 ff.) können doch wegen des Speichels nicht athetiert werden; das aramäische TIDEN 283) ist unerfindlich. Der Speichel scheint im Gegenteil ein Zeichen großer Altertumlichkeit gu fein. Ebenfo aber sind die Sprüche vom Salz urwüchsig, und das Schlufwort zur Apokalppse gibt in der Sonderquelle einen guten Abschluß.

Bei Matthäus gehören außer einzelnen Versen, die bei der Analyse der marcomatthäischen Abschnitte als sachlich wichtige Bindeglieder in der Sonderquelle erwähnt worden sind (cf. Mt. 16, 21°. 17, 6 f. 24, 3°. 30°. 26, 3. 25. 42°. 27, 1° &ore Favarwoal adrov), zu den Einzelstücken 1. das Taufgespräch (Mt. 3, 13—15); 2. der versinkende Petrus (14, 28—31); 3. das Petrusbekenntnis (16, 13. 16\*. 17—19); 4. die Tempelsteuer (17, 24—27); 5. Sprüche an die Jüngerschaft (10, 40—42. 18, 15—20); 6. die Eunuchen des himmelzeichs (19, 10—12); 7. Palmsonntagsnachspiel (21, 10 f. 14—17);

<sup>283)</sup> Nach Dalman, Grammatik<sup>2</sup> S. 278 und Orte und Wege S. 197 ist εφφαθά vielleicht weiblicher Plural itpetáhā "öffnet euch sc. ihr Ohren". Die Assimilation Thex für Thenk kommt auch im Samaritanischen vor.

8. das Gesetz des Schwertes (26, 52 f.); 9. Pilatus Händewaschen (27, 24f.); 10. die Erscheinung vor den Frauen (28, 9f.); 11. die Erscheinung vor den Jüngern (28, 16-20). - Diese Abschnitte lassen sich in Erzählungsstücke (M. 1-4. 7-11) und Redestücke (M. 5. 6) gliedern. Das Taufgespräch zwischen Johannes und Jesus fehlt bei Marcus und Lucas, ist also schwerlich spnoptisch. Da wir nun gefunden haben, daß die Gottesstimme nach der Taufe bei Marcus (1, 11) und Matthäus (13, 17) anders wiedergegeben ist als im ursprünglichen Lucastert, den wir als altsnoptisch angesprochen haben (Cc. 3, 22 D), so hat wohl die marcomatthäische Sonderquelle die Taufe Jesu gleichfalls erzählt. Ihr darf also das matthäische Caufgespräch zugeeignet werden. Daß bei Matthäus von Jesus in dritter Person gesprochen wird (3, 176 odros koriv . . , kv & ηὐδόκησα), scheint ein Zeichen ber marcomatthäischen, mit Johannes (1, 34) sich beckenden Urgestalt zu sein, während bei Marcus wie bei Lucas Jesus angeredet wird. Sprachliche Ausdrücke, die für die Sonderquelle beweisen, finden sich nicht; doch vergleiche man D. 15 άφες cf. 27, 49. Mc. 7, 8. 12. 27. 14, 6. 15, 36 — D. 15 πληρῶσαι cf. 26, 56. Mc. 1, 15. 14, 49, so daß diese wenigstens nicht aus= geschlossen wird. - Don den Petrusszenen (n. 2. 3. 4) läßt sich am ehesten der sinkende Petrus als eine sekundare Sigur verstehen (Mt. 14, 28-31), was denn auch eine verbreitete Meinung ist. Auch find mehrere Ausdrücke der Ergählung vom Seefturm nachgebildet, was auf Matthäus eingreifende hand kommen könnte cf. D. 30 κύριε σωσόν με (8, 25); D. 31 δλιγόπιστε (8, 26). Doch erinnern D. 30 καταποντίζεσθαι (cf. 18, 6) und διστάζειν (cf. 28, 17) an marcomatthäisches Gut, sowie Rede und Gegenrede (D. 28 dnonoidels . . . είπεν (cf. 3, 15. 16, 17) un das Taufgespräch, so daß die Szene kein Nachtrieb fein muß, sondern wurzelecht fein kann. Petrus wird von der Sonderquelle (cf. 16, 17-19. 17, 24ff.) mehr als vom Synopticon hervorgehoben. Sicher ist die Echtheit des matthäischen Sonderstückes im Petrusbekenntnis zu behaupten (16, 13. 16\*. 17-19). Gegenüber dem Synopticon mit der Pointe, daß Jesus der Christus sei, steht hier der Sat, daß der Menschen= sohn der Gottessohn sei. Während aber Jesus als Messias bereits vom Täufer erkannt wurde (cf. Mt. 11, 2ff.), so daß diesen gewiß auch die Junger von Anfang en in ihm ahnten, bringt die Gleichung, daß der Menschensohn der Gottessohn sei, der in Jesus perkörpert por ihnen stehe, eine gang neue, übermenschliche Erkenntnis, der die Seligpreisung Jesu entspricht (D. 17-19). Sie ist vom Petruswort unmöglich loszureißen. "Du bist als Menschensohn der Gottessohn!" und "Du bist Petrus der Grundstein!" - diese zwei Gedanken gehören zueinander. Die aramäische Anrede Σίμων Bαριωνα, die aramaische Pointe in κρίο, 284) auch das aramaische Wortspiel, wie die b'nê nasa über b'rêh d' nasa reden (D. 13), der jüdische Begriff σαοξ και αίμα (Joh. 1, 13. 1. Cor. 15, 50. Gal. 1, 16. Eph. 6, 12 cf. Hb. 2, 14), die judischen Termini  $\delta \tilde{\epsilon i \nu} =$ τοκ und λύειν = κιψ beweisen die hohe Altertümlichkeit des Spruches. Auch hier der lebendige Wechsel von Rede und Gegenrede, der für die matthäischen Einzelstücke so bezeichnend ist, aber sich gerade auch in marcomatthäischer Bezeugung findet (cf. Mc. 7, 1 ff. 24 ff. 9, 9 ff. [17, 24 ff.]). Den Übergang zu dem marcomatthäischen Petruswort, das vor Jesu Leiden erschrickt (Mc. 8, 32b, 33. Mt. 16, 22f.), bilbete wohl ein jest vom Synopticon verdecktes Wort vom Gang nach Jerusalem (Mt. 16, 21 δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελ-Beiv) zum Zweck des Todesleidens. Ebenso echt aber ist die britte Petrusszene, die von der Tempelsteuer handelt (Mt. 17, 24-27). Ihr Ansakpunkt in Kapernaum (D. 24) ist auch bei Marcus noch sichtbar (9, 33°); örtlich und zeitlich — einen Monat vor Oftern paft sie aufs beste in den Jusammenhang. Der Gedanke von der Steuerfreiheit der Söhne ist so schlagend und schlussig, zugleich so überraschend, daß er Jesu ganger Beweisführung entspricht, so daß man fich wirklich nicht an dem Wunder hatte ftogen follen. Gerade weil Jesus der Sohn Gottes ist, der seinem Dater keine Steuer entrichten mußte, ist er ein herr auch über die Sische im See, wie anderswo über Wind und Wellen. Die Sprache erinnert an marcomatthäische Zuge. Der lebhafte Dialog findet sich auch hier; die Anrede mit Simon steht wie Mt. 16, 17. Den βασιλείς της γης sind bei Marcomatthäus verwandt die δοκούντες άρχειν των έθνων (Mc. 10, 42 cf. Mt. 20, 25); δὸς ἀντὶ ἐμοῦ καὶ σοῦ (D. 27) mit Mc. 10, 45. Mt. 20, 28 δοῦναι ἀντί πολλών. — Ist einmal neben dem Synopticon noch eine ergahlende Quelle für Matthaus fest= gestellt, so rechnet man ihr am einfachsten auch die Palmsonntags= saenen (21, 10 f. 14-17), das Wort vom Schwert an Petrus (26, 52 f.) und Pilatus händewaschen zu. Wie bei den früheren

<sup>284)</sup> Blaß streicht nach Eusebius ταύτη in enl ταύτη τη πέτρα, wodurch die Pointe noch schärfer wird.

Sonderszenen, so zeigt sich auch hier überall die Sorm des Gesprächs mit Frage und Antwort, Rede und Gegenrebe, die also charakteristisch für die Sonderstücke ist. Der Prophet aus Nazaret (21, 11) entspricht dem marcomatthäischen Propheten in Nagaret (13, 57. Mc. 6, 4); das 'Qσαννά τῷ νέῷ Δανείδ (21, 15) dem gleichlautenden (D. 9), abgesehen von schon berührten sprachlichen Gleichungen mit marcomatthäischen Stücken. Besonders deutlich hängen die matthäischen Sonderstücke, die sich auf Jesu Erscheinung in Galilaa vor den Jüngern beziehen, mit der Sonderquelle ungerreifbar gusammen. Die hindeutungen auf Galiläa (Mt. 26, 30-32, 28, 7 | Mc. 14, 26-28, 16, 7) bekommen durch Matthäus erst ihre Verwirklichung (28, 9f. 16-20), und der gange galiläische Erscheinungskreis steht dem jerusalemischen bei Lucas und Johannes deutlich gegenüber und hat bei Matthäus und Marcus die jerusalemischen Erscheinungen por den Jungern unterdrückt. 285) Mit diesen Ergählungsstücken becken sich aber die Redestücke in Ausdruck und Anschauung mehrfach, so daß sie schwerlich zur Spruchsammlung der Logia, sondern zur marcomatthäischen Sonderquelle gehören. So darf der Anhang des Gesprächs über die Chescheidung (Mc. 10, 2-12. Mt. 19, 3-9), gleichfalls als marcomatthäisch gelten (Mt. 19, 10 ff.). Denn ei ovrws έστιν ή αίτία schließt an D. 3 αίτία an; der Ausdruck 19, 11 οίς δέδοται steht wie 20, 23 οίς ητοίμασται. So ist Mt. 10, 40 f. von D. 42 nicht abzutrennen, wozu Marcus (9, 41) eine Parallele bat. Denn 10, 40 hängt mit 10, 41 durch δ δεχόμενος zusammen; D. 41 aber mit D. 42 durch είς δνομα [προφήτου - δικαίου μαθητοῦ]; ebenso 10, 42 mit 18, 6 abgesehen vom Ausweis der Marcusparallele (Mc. 9, 41) durch of pungol odtoi, das hier also wurzelecht sein wird. Don der Seligpreisung Petri (16, 17-19) ist nicht zu trennen die Gemeinderegel (18, [15.] 16-20); denn nur hier und dort in allen vier Evangelien begegnet uns έννλησία (18, 17); nur hier und dort bei den Synoptikern das δείν und λύειν, das έπὶ τῆς γῆς und ἐν τοῖς οὐρανοῖς [ἐν οὐρανῷ] gelten soll (18, 18). Mit 18, 20 εἰς τὸ ὄνομα (σίσι) im Unterschiede von ἐν τῷ ὀνόματι (בשרם) ist nicht nur 10, 41 f. είς ὄνομα, sondern auch 28, 19 είς τδ ονομα zu vergleichen. Auch inhaltlich ist die Gemeinderegel dem

<sup>285)</sup> Daß mit noodyeev auch hier ein Sammeln der Herde in Jerusalem vorsausgesetzt wird, ist oben bemerkt (S. 183 A. 274). Die ersten Erscheinungen gehören naturgemäß nicht nach Galiläa, sondern nach Jerusalem (Spitta).

Schlußwort des Auferstandenen nah verwandt; denn hier wie dort ist Christus gegenwärtig unter seinen Jüngern, wo man auf seinen Namen eine Gemeinschaft bildet; und wie dort im Himmel rechtse kräftig ist, was auf Erden geschieht, so umfaßt die ekovola des Ause

erstandenen himmel und Erde zu einer Einheit.

Wenn das Marcusevangelium nicht nur im snnoptischen Bestand, sondern als Ganzes die Grundlage für Matthäus bildet, so läßt sich leicht begreiflich machen, daß Matthäus manche Stücke seiner Vorlage wegließ oder von ihrer Stelle verrückte. Denn dasfelbe Derfahren haben wir in seiner Behandlung des Synopticons beobachtet. Schwerer ist die Frage zu beantworten, woher Matthäus seine Jufage gegenüber Marcus entnahm, sofern diese aus derselben Sonderquelle stammen sollen wie das nicht spnoptische gemeinsame Gut. Das Natürlichste ist anzunehmen, daß Matthäus in diesem Salle die Sonderquelle außer in der Gestalt, wie sie bei Marcus verarbeitet ist, noch in ihrer Urgestalt, unverbunden mit anderen Quellen, gekannt hat, so daß er Umfang und Inhalt der marcinischen Bearbeitung noch nachzuprufen vermochte. Man wird nicht fagen können, baß diese Annahme unwahrscheinlich ift. Denn Bucher, auch wenn sie als Quellen einem größeren Zusammenhang einverleibt werden, pflegen in ihrer Urgeftalt nicht sofort zu verschwinden. Im Alten Testament sind Jahvist und Elohist hierfur ein Beispiel; benn man kann jenen noch bei Deuterojesaia gesondert beobachten, diesen im deuteronomisch bearbeiteten Josuabuche, als die Verbindung beider Quellen anderwärts schon vollzogen war. Ebenso kennt Lucas noch die synoptische Grundschrift unvermischt mit der marcomatthäischen Sonderquelle, wahrscheinlich auch die Logia des Matthäus noch in ursprünglicher Sorm zu einer Zeit, als Marcus und Matthäus ihre Evangelien in die jegige Gestalt brachten. Dafür, daß die Sonderquelle noch längere Zeit als selbständiges Evangelium vorhanden war, wird uns auch das Johannesevangelium ein Beispiel liefern; denn die johanneische Aberlieferung hat wenig Berührung mit dem Synopticon, sehr mannigfache aber mit der Sonderquelle. So ist der Schluß erlaubt, daß Matthäus das Marcusevangelium zwar im gegenwärtigen Umfang icon kannte, aber aus der Sonderquelle um manche Stücke, die Marcus aus unbekannten Grunden mag weggelassen haben, vermehrt hat. Freilich pflegt Matthäus sprachliche und sachliche Anderungen an seinen Quellen vorzunehmen, wie das synoptische Derhältnis zwischen Marcus und Matthäus zeigt; und dieselbe Möglichkeit besteht auch bei seiner Wiedergabe der Einzelstücke aus marcomatthäischer Quelle. Doch sind diese Änderungen im Vergleich mit dem Hauptinhalt überall, wo wir sie nachprüsen können, nur geringfügig gewesen.

## b) Marcus und Matthäus.

Matthäus hat die synoptische Grundschrift nach Marcus verwertet; sprachlich und sachlich hat Marcus sich uns als seine Vorlage erwiesen. Doch kennt Matthäus die synoptische Grundschrift nicht mehr in ihrer Urgestalt, die wir aus Lucas noch erschließen können, sondern bereits in ihrer Verschmelzung mit dem Sonderevangelium. Das ist so allgemein anerkannt, daß man die Sonderstücke in ihrer Eigenart noch gar nicht untersucht hat, sondern sie gewöhnlich zum synoptischen Grundbestand rechnet, wofern man sie nicht mit Spitta für Nachträge von geringerem Werte erklärt. Doch läßt sich dies Derhältnis auch im einzelnen aufzeigen. Das wichtigste Beispiel für Matthäus Abhängigkeit von unserm Marcusevangelium ist die gleiche Anlage in der großen, bei Lucas fehlenden Einschaltung (Mc. 6, 45-8, 21 = Mt. 14, 22-16, 12) nach der synoptischen Speisung der Fünftausend (Mc. 6, 31-44. Mt. 14, 13-21. Cc. 9, 10-17). Wir haben angenommen, daß die zweite Speisung (Mc. 8, 1-10. Mt. 15, 32-39) von der erstgenannten eine Variante aus unserm Sonderevangelium ist. Sie hat dort ursprünglich vor dem Wandel Jesu über den See gestanden (Mc. 6, 45 ff. Mt. 14, 22 ff.) ist aber durch den synoptischen Speisungsbericht infolge der Quellen= verbindung von der echten Stelle verdrängt worden und erscheint nun als Nachtrag am Schlusse der Nordreise, mit einem weiteren Nachtrag versehen (Mc. 8, 1-10. 14-21. Mt. 15, 32-39. 16, 5-12), der eine Aberfahrt nach dem Oftufer des Sees schilbert, mit einem Gespräch über das wahre Brot. In diesem Nachtrag hat Marcus Elemente von dreierlei Herkunft verknüpft. Die erste Gedankenreihe knüpft an das eine Brot im Schiff an. Jesus schilt ihren Unglauben angesichts dessen, daß er kraft seines Wunders viertausend Menschen von sieben Broten gespeist hat (8, 14. 16-18. 20f.). Der Sinn muß sein, daß in ihm das mahre Brot vorhanden ift, das alle sättigt. Damit perbindet Marcus nun als zweites Element den Rückblick auf die Speisung auch der Sunftausend (8, 19), weil er aus seinen zwei Quellen eine doppelte Speisung zusammengelesen hat. Endlich fügt er das Wort vom Sauerteige der Pharisaer und des Herodes

ein (8, 15), das gar nichts mit der Perikope zu tun hat, sondern wahrscheinlich am Schluf der Zeichenforderung (8, 11-13) gestanden hat. Matthäus richtet sich mit allen drei Elementen nach Marcus (cf. mt. 16, 5. 7-8. 10. 11a - v. 9 - v. 6. 11b. 12), auch hat er noch verstanden, daß es sich ursprünglich gar nicht um irdische Brote handelt (16, 11a). Nur kommt dieser Gedanke nicht zur Klarheit, da alsbald die Warnung vor dem Sauerteig der Pharifaer und Sabbucaer, worunter ihre Cehre verstanden wird, wiederholt (16, 11 b. 12), also auf das dem Gespräch über das Brot ursprünglich fremde Element (16, 6) guruckgegriffen ift. Doch korrigiert er auch Marcus an einigen Punkten. Er scheint nicht anzuerkennen, daß die Aberfahrt wie bei Marcus nach dem Oftufer erfolgte; denn er entfernt aus Mc. 8, 13 πάλιν έμβάς. Sein πέραν (16, 5) könnte Wiederaufnahme von Mt. 15, 39 ηλθον είς τὰ δοια Μαγαδάν sein, wie er richtig für das unklare daduavovoa bei Marcus sagt, also das Westuser meinen, so daß 16, 5 nal eldovres plusquamperfektisch ist: Als sie hinübergekommen waren (cf. 15, 39), hatten sie das Brot vergeffen'. Wenn Matthäus ferner die Pharifaer und Berobes (Mc. 8, 15) burch bie Pharifaer und Sabbucaer erfett (Mt. 16, 1. 6. 11b. 12), so scheint er an jerusalemische, nicht galiläische Gegner zu benken, benn die Sabbucaer gehoren nach Jerusalem.

Seiner Neigung zu verkurzter Darstellung, die wir im Synopticon beobachtet haben, folgt Matthäus auch in der Sonderquelle. Man vergleiche den Tod des Täufers im ersten (Mt. 14, 3-12) und zweiten (Mc. 6, 17ff.) Evangelium, wo Matthäus das Licht nur auf die hauptpersonen, herodes und Johannes, fallen läßt, mährend der bei Marcus hervortretende Einfluß der Herodias (Mc. 6, 19. 24), ferner die Tischgafte (6, 21) und der Benker (6, 27ff.) bei ihm perschwinden. Auf die ausführliche Schilderung der judischen Reinigungsbrauche (Mc. 7, 2ff.) verzichtet er, ba er für jubendristliche, mit den Derhältnissen bekannte Ceser schreibt (15, 1 ff.). Den Abschluß der Nordreise (15, 29-31) gestaltet er epitomisch, indem er die heilung des Taubstummen (Mc. 7, 32 ff.) herauslöst und anderswo verwertet (Mt. 9, 32ff.), um die messianischen Wirkungen Christi (Mt. 11, 5) zu erläutern. In der auffallenden Derkürzung der Perikope vom Epileptischen (Mt. 17, 14-21) gegenüber Marcus (Mc. 9, 14-29) scheint Matthäus gerade die Version der Sonderquelle (Mc. 9, 21-24. 25ac. [26f.]) mit Absicht hinter die innoptische guruckgestellt zu haben, obwohl er einzelne Elemente daraus verwertet (17, 15°. 18b. 19. [21]) und andrerseits Synoptisches wegläßt (cf. Mc. 9, 20. Cc. 9, 42). Wenn Matthäus die Perikope vom Seigenbaum (21, 18-22) in eine Szene zusammenzieht, die bei Marcus auf zwei Tage verteilt ist (Mc. 11, 12-14. 20-26), so ist er auch geschichtlich im Rechte. Marcus hatte den Einzug in Jerusalem nach seinen zwei Quellen zweimal erzählt (11, 15. 11) und nun eine zweimalige Nachtruhe in Bethanien angenommen (11, 19, 11), auf die ein zweimaliger Gang nach Jerusalem folgt, das erste Mal die Verfluchung (11, 12-14). das zweite Mal die Verdorrung des Seigenbaums enthaltend (11, 20-26). Matthäus behält sich also gegenüber Marcus in den Sonderstücken dieselbe Freiheit vor, die er im Synopticon anwendet. Eine Umstellung nimmt Matthäus bei der Beelzebulperikope vor (Mt. 12, 22 ff.). Wenn er sie gusammen mit der snnoptischen Sabbat= perikope (Mc. 2, 23-3, 6) aus dem Zusammenhang bei Marcus entfernt (Mc. 3, 22-30), so tut er es der Überlieferungsreihe in der Redequelle zuliebe, wie aus der lucanischen Parallele (Cc. 11, 14ff.) ersichtlich ist. Denn die matthäische Beelzebulperikope stimmt in der hauptsache mit Lucas, also der Redequelle, obwohl einige Elemente aus Marcus verwandt sind. Freilich, daß Matthäus die Beelgebulperikope nicht im marcinischen Zusammenhang bringt, scheint noch einen andern Grund zu haben, nämlich, daß er ihre Stellung bei Marcus auf Grund eigner Nachprüfung nicht anerkannte. fanden, daß bei Marcus die Perikope den Zusammenhang störend unterbricht und wahrscheinlich mit dem Synopticon falsch verbunden ist. Kannte Matthäus die Sonderquelle noch in ursprünglicher Gestalt, so konnte er noch wissen, daß die Beelzebulperikope dort nicht zwischen Jüngerwahl (Mc. 1, 16 ff. Mt. 4, 18 ff.) und Gleichnisrede (Mc. 4, 1 f. Mt. 13, 1f.) stand und den Sehler beseitigen. Ein wichtiges Zeichen, daß er die Sonderquelle, abgesehen von ihrer Verschmelzung mit dem Spnopticon, auch noch im Urzustande las, liegt aber darin, daß er der Gleichnisrede (c. 13) die marcomatthäische Nazaretszene (13, 53 ff.) unmittelbar anfügt. In der Sonderquelle, wo den Gleichnisbeispielen (Mc. 4, 1 f. 26-32. 33 f.) die Nazaretszene (6, 1-6) wirklich un= mittelbar folgte, hatte Matthäus also das Vorbild für seine Anordnung. War dies vielleicht mit ein Grund, weshalb er das spnoptische Zwischenstück (Mc. 4, 35-5, 43) aus dem Zusammenhang wieder entfernte und an früherer Stelle einsette? Die Behandlung der Perikopen vom Seigenbaum, vom Beelzebul und von der Nagaretszene im strikten Anschluß an die Gleichnisrede sprechen also dafür, daß Matthäus die Urschrift der Sonderquelle noch zu ver-

gleichen vermochte.

Daft die Sonderquelle einen eigenen Cauf hatte, ebe sie im Strom des Marcusevangeliums einmundete, bestätigt sich demnach immer von neuem. Die Analyse des Marcusevangeliums hat uns gezeigt, wie leicht die bei Lucas fehlenden Stücke aus dem Busammenhang abgelöst werden können, 286) wie sie unter sich ein Ganzes bilden, das als Geschichte Jesu ebenbürtig neben dem Spnopticon steht. Die Freiheit, mit der Matthäus die Einstellung mancher dieser Perikopen gegenüber Marcus vornimmt, führt auf ben Gedanken, daß er sie noch im ursprünglichen, porsynoptischen Zustande kannte, weshalb die Vermutung berechtigt ist, daß er auch mehrere Einzelftucke, die bei Marcus fehlen, wenn fie fich fprachlich und sachlich mit der Sonderquelle berühren, aus dieser unmittelbar entnahm, vor allem den großartigen Abschluß seines Evangeliums (28, 16 ff.). Auch sprachlich aber ist noch zu erkennen, daß die Sonderstücke sich vom Synopticon abheben, trogdem daß Marcus beide Gruppen durch seine hand hat geben lassen, wodurch der Unterschied naturgemäß verwischt werden konnte. Die Cabelle bei hawkins, Horae Synopticae S. 47f., zeigt, daß gerade die marcomatthäischen Stucke eine Menge von Wörtern aufweisen, die in Neuem Testament (+) und Septuaginta (+) oder überhaupt gar in ber gangen griechischen Literatur (E) nur bier begegnen. Das hängt mit ihrer oft vulgaren herkunft gusammen; benn Dulgarismen vermied die Literatur. hawkins nennt unter anderem Mc. 7, 27f. Mt. 15, 26 f. xvvágiov (1), das weder im Neuen Testament noch in der Septuaginta wiederkehrt und nach Phrynichus beim Komiker Theopomp begegnet, aber ungut für novlosov ist. 287) Serner Mc. 7, 28. Mt. 15, 27 vixiov (#), fehlend in Septuaginta und Klassicismus. — Mc. 8, 3. Mt. 15, 32 võotis (+). — Mc. 8, 4. Mt. 15, 33 conula, nur hier in den Evangelien. — Mc. 8, 7. Mt. 15, 34 λαθύδιον (±). — Mc. 14, 20. Mt. 26, 23 ἐμβάπτω (±). τουβλίου (+). — mc. 9, 42. mt. 18, 6 μύλος δυικός (ξ). (ξ). (ξ). mc. 13. 20. mt. 24. 22 κολοβοῦν (+). — mc. 13. 23. mt. 24. 25

<sup>&</sup>lt;sup>286</sup>) Zahn macht oft auf den Mangel an Zusammenhang aufmerksam (Matthäus <sup>3</sup> S. 171, 505, 622, 684).

<sup>287)</sup> Rutherford, The New Phrynichus S. 268.

<sup>288)</sup> Nach Deißmann, Licht vom Often S. 52 f. findet sich δνικός in ägnpstischen Verträgen (Berliner Griechische Urkunden N. 912, 24 τὰ δνικά κτήνη).

προείρημα nur hier in den Evangelien. — Mc. 8, 37. Mt. 16, 26 αντάλλαγμα (+).289) — Mc. 8, 32. Mt. 16, 22 προσλαμβάνω nur hier in den Evangelien. — Dazu vergleiche man die nichtattischen, pulgaren Sormen Mc. 9, 50 αλαλος und 7, 32 μογιλάλος. — Mt. 15, 16 ἀμμήν (+). — Mc. 4, 28 εἶτεν, 290) — Mt. 27, 16 ἐπίσημος. 291) -  $\mathfrak{m}$ t. 18, 9.  $\mathfrak{m}$ c. 9, 47 μονόφθαλμος 292) (+). -  $\mathfrak{m}$ t. 26, 67. 27, 30. Mc. 14, 65. 15, 19 ἐμπτύω. 298) — Mt. 14, 11 cf. 9, 24. Mc. 6, 22. 28 cf. 5, 41 f. ποράσιον (+). 294) — Mc. 6, 21 μεγιστᾶνες. 295) — Mc. 13, 35 μεσονύπτιον. 296) — Mt. 14, 12. Mc. 6, 29. 15, 45 πτῶμα als Leichnam. 297) - Sur unfre Quelle charakteristisch sind auch Wörter wie άδημονεῖν (Mt. 26, 37. Mc. 14, 33). — ἀπιστία (Mc. 6, 6, 9, 24 [16, 14]. Mt. 13, 5). — Enlentos (Mt. [22, 14]. 24, 22. 24. 31. Mc. 13, 20. 22. 27. [εc. 18, 7. 23, 35]. — ἐκκλησία (Mt. 16, 18. 18. 17). — εὐαγγέλιον (Mt. [4, 23. 9, 35.] 24, 14. 26, 13. Mc. 1. 1. 14. 15. [8, 35. 10, 29.] <sup>298</sup>) 13, 10. 14, 9. [16, 15.] <sup>299</sup>) —  $\varepsilon \dot{\nu} \chi \alpha$ οιστεῖν 300) (mt. 15, 36. 26, 27. mc. 8, 6. 14, 23 cf. Joh. 6, 11. 23. [c. 22, 17. 19]). — ἐξομολογεῖοθαι (mc. 1, 5. mt. 3, 6). — κοινός (Mc. 7, 2. 5) und noivov (Mt. 15, 11. 18. 20. Mc. 7, 15. 18. 20. 23). — πολλυβιστής (mt. 21, 12. mc. 11, 15 cf. Joh. 2, 15†). 301) λύτρον (mt. 20, 28. mc. 10; 45†). — νοεῖν (mt. 15, 17. 16, 9. 11. 24, 15. Mc. 7, 18. 8, 17. 13, 14). — πιστεύειν (Mt. 9, 28. 18, 6. [21,

<sup>289)</sup> Freilich ist die Quelle dieses bei Lucas fehlenden Verses unsicher.

<sup>&</sup>lt;sup>290</sup>) Phrηnichus: ἐσχάτως βάρβαρα (Blaß-Debrunner, Grammatik <sup>ε</sup> S. 22).
<sup>291</sup>) Doch Rutherford, a. O. S. 208: ἐπίσημος was not a coinage of the

common dialect . . . . as is proaved by Pindar.

292) Rutherford, α. Φ. S. 209: μονόφθαλμον οὐ ψητέον, έτερ-

όφθαλμον δέ.  $^{293}$ ) Rutherford, a. O. S. 66: ἐμπτύει μου μηδαμῶς λέγε, ἀλλὰ κατα-

πτύει μου.  $^{294}$ ) Rutherford, α. Φ. S. 148: πόριον ἢ πορίδιον ἢ πορίσκη λέγουσι, τὸ δὲ ποράσιον οῦ.

<sup>295)</sup> Rutherford, a. Φ. S. 283: ἡμεῖς δὲ οὐ μεγιστάνες . . . άλλὰ μέγα δυναμένους λέγομεν.

<sup>296)</sup> Rutherford, a. O. S. 126: μεσονύπτιον ποιητικόν, οδ πολιτικόν.

<sup>207)</sup> Rutherford, a. O. S. 472: πτωμα έπλ νεκοού τιθέασι οί νύν, οί δὲ ἀρχαίοι ούχ οθτως.

<sup>298)</sup> Von Marcus nachgetragen.
299) cf. Deißmann, a. O. S. 276 f.

<sup>300)</sup> Rutherford, a. O. S. 69: Sür gratias agere zuerst bei Polybius. — cf. Deihmann, a. O. S. 92. 122.

<sup>301)</sup> Rutherford, a. O. S. 499: noλλυβιστής οὐκ ὀρθῶς.

25. 32.] 21, 22. 24, 23. 27, 42. Mc, 1, 15. [5, 36 ff. 11, 31.] 9, 23. 24. 42. 11, 23. 15, 32. [16, 13. 14.]. — εc. passim). — προάγω (Mt. [2, 9.] 14, 22. 21, 9. 31. 26, 32. 28, 7. Mc. 6, 45. 10, 32. 11, 9. 14, 28. 16, 7]. — πραιτώριον (Mt. 27, 27. Mc. 15, 16 cf. Joh. 18, 28. 33. 19, 9). — προσμένειν (Mt. 15, 32. Mc. 8, 2). — σπυρίς (mt. 15, 37. 16, 10. mc. 8, 8. 20. [Act. 9, 25]). — Wenn auch diese Wörter bei den Synoptikern nicht ausschließlich in der marcomatthäischen Sonderquelle vorkommen — die in eckige Klammern eingeschlossenen Stellen gehören ihr nicht an -, so mussen sie boch als bezeichnend für sie gelten. Besonders wichtig ist diese Catsache natürlich bei theologischen Begriffen wie έκλειτός, έκκλησία, εὐαγγέλιον, εὐχαριστεῖν, 302) λύτρον, πιστεύειν, wie bei der Analnse aufgezeigt worden ist. Aber der Reichtum an seltenen Wörtern, die lich aus der Dulgarsprache ergeben, fällt in jedem Salle auf. In den zwei Versionen der Speisungsgeschichte deutet das synoptische κόφινος, das marcomatthäische σπυρίς für dieselbe Sache den Wert des Ausdrucks für die Quellenscheidung direkt an, ebenso Mc. 6, 38. 41 ίχθύς und 8, 7 ίχθύδιον. Der Ausdruck εύχαριστεῖν schafft zwischen der marcomatthäischen Speisung und der "Eucharistie" des Abendmahls in der gleichen Quelle eine innere Beziehung, die ja auch bei Johannes (cf. 6, 11. 23) vorliegt. Lucas hat den Ausdruck aus dem Synopticon nur c. 22, 17, nicht c. 22, 19, sondern hier aus der paulinischen Aberlieferung, falls die Lucasstelle ursprünglich ist. Man darf aus dem gangen Catbestande schließen, daß Marcus gu Spnopticon und Sonderquelle eine verschiedene literarische Stellung hat. Das Synopticon entwarf er nach den Erinnerungen des Petrus ohne schriftliche Vorlage, so daß er sich in Wortschatz und Sorm= gebung frei bewegen konnte. Dagegen lag ihm die Sonderquelle, als er sie verarbeitete, jedenfalls als schriftliches Denkmal vor, so daß er sich in Wort und Sorm gebunden fühlte. Das Einfachste ist anzunehmen, daß seine Quelle in griechischer Gestalt von ihm verwertet wurde, da sich der Unterschied des Wortschatzes in Synopticon und Sonderquelle auf griechischem Sprachboden bewegt. Damit ift freilich nicht darüber entschieden, ob nicht die Urgestalt der Sonderquelle aramäisch geschrieben war.

Die Frage nach der aramäischen Urgestalt einer Evangelienquelle ist immer subtil und kann nur mit Vorsicht und Zurückhaltung

<sup>302)</sup> In der εδχαριστία zum terminus technicus geworden.

behandelt werden. Denn da der Inhalt aller Evangelien aus aramäischem Sprachgebiet kommt, so kann das aramäische Kolorit ihnen ursprünglich auch dann anhaften, wenn sie von Anfang an griechisch geschrieben sind. Nur Sormen, die sich lediglich als Übersetzungs= fehler begreifen lassen, können eine Entscheidung für aramäische Ursprache bringen, welche bann burch aramäische Wörter und Wortformen perstärkt werden kann. Im Synopticon ist aramäische Grundgestalt unsicher und unwahrscheinlich, besonders da Marcus für Beidendriften schrieb. Die matthäischen Logia, von denen Papias spricht, maren nach seinem ausdrücklichen Zeugnis έβραΐδι διαλέκτω, also aramäisch, geschrieben. Sind sie auch nicht identisch mit unserm Matthäusevangelium, so mussen sie doch darin irgendwie verarbeitet sein. Der Vergleich von Matthäus und Lucas lehrt uns, daß die Redequelle beiden Evangelisten vorlag; denn keiner von beiden kannte das Evangelienwerk des andern. Ohne Zweifel hat Matthäus die Redequelle zugunsten der Komposition seines Evangeliums viel rücksichtsloser behandelt als Lucas, obwohl auch bei ihm der ursprüngliche Grundrif noch erkennbar ist. 303) Beide aber haben bereits eine griechische Übersetzung der Redequelle benutt, da sich die weitgehenden Gleichungen von Wörtern und Sätzen sonst nicht begreifen lassen. Auch wenn die Redequelle ursprünglich aramäisch geschrieben war, woran zu zweifeln kein Grund vorliegt, so hat sich doch schon sehr früh, ehe Matthäus und Lucas ihre Evangelien ichrieben, eine griechische Abersetzung nötig gemacht, wie denn nach Dapias die Logia mehrfach für privaten und öffentlichen Gebrauch ausgelegt wurden. Das ist bei der Bedeutung der Herrenworte für die Mission nicht zu verwundern.

Ein Vorurteil, wenn auch kein Beweis, entsteht für aramäischen Ursprung der marcomatthäischen Sonderquelle aus den aramäischen Namen und Wörtern, deren sie eine Reihe bietet. Wenn Petrus Σίμων Βαριωνᾶ angeredet wird (Mt. 16, 17), so haben wir hier im Unterschied von Joh. 1, 42. 21, 15 ff. Σίμων Ἰωαννᾶ die aramäische Ursorm, wenngleich Ἰωνᾶ für Ἰωανᾶ verschrieden sein mag. Deutslich ist auch, daß das Wortspiel zwischen Nέτρος und πέτρα erst in der aramäischen Gestalt ganz schlagend ist, wo beidemal κτίνα gesagt war. Βηθσαιδάν (Mc. 6, 45) mit Nunation scheint galiläische Sorm zu sein, die bei einem galiläischen Schriftsteller sehr gut begreissich

<sup>308)</sup> cf. Harnack, Betträge II. Sprüche und Reden Jesu.

wäre. Aus Mc. 6, 53. Mt. 14, 34 Γεννησάρ[ετ] und Mt. 26, 36. Mc. 14, 32 Tegoquavel [D Tegoapavel], welche Namen das Synopticon vermeidet, ist ein Ruckschluß auf die Sprache der Sonderquelle nicht möglich. Der erfte Name ist jedenfalls aramäisch und bedeutet wohl nicht ginne sar "Sürstengarten", sondern ginne l'alsart "Zehntgarten", wobei sich die endungslose Sorm, etwa durch Erganzung von kirjan "Städte" und die mit t-Endung, etwa bei kafrîn "Dörfer", gleich gut erklärt. 304) Da aber das Wort artikellos steht, scheint der Schreiber die aramäische Konstruktusform wohl gekannt zu haben. Гедоправей ist eher hebräisch = בו שבובי "Salbenkelter", wenn nicht הוב סיבובן, "Kelter der Zeichen" nach griechischem σημείον = 310 3u deuten ist, was dann auch aramäisch sein könnte. 305) 'Αμήν λέγω δμίν, das unfre Quelle mit dem Synopticon und der Redequelle teilt, ist ein echtes Jesuswort = אמן אמרכא לכון, beweist aber nichts für die Sprache der Quelle. Eher könnten, aber muffen nicht die mehrfach beliebten aramäischen Wörter Rudimente aramäischer Urgestalt der Sonderquelle sein. Wie das syn= optische άββα δ πατής Mc. 15,36 wohl verdoppeltes κ κ κ κ bes innigen Gebets (cf. Rom. 8, 15. Gal. 4, 6) ift, fo daß δ πατής nicht das erste, sondern das zweite NIN in Abersetzung bringt, so kennt die Anrede δαββεί wie das Synopticon und die Redequelle, so auch unsre Schrift (Mc. 11, 21. 14, 45). Γέεννα (Mc. 9, 43. 45. 47) = פרא דוכם = אין אסי, הבא mie הירה = הירה kennt das Synopticon nicht, sondern außer der Redequelle nur unfre Schrift, wobei wieder der Artikel nach semitischem Sprachgesetz wegfällt. Der Ausruf Mc. 7, 34 έφφαθά ist aramaisches Ethpe'el המשם — die Form ist nach Dalman Pluralis - 307) mit Assimilation des on an D wie im Samaritanischen. Desaleichen ist Mc. 8, 11  $\kappa o \rho \beta \tilde{a} v = 1272$ , der schon von Theoprast gekannte versagende Schwur (cf. Jos. Ap. 1, 22, 167), bessen Wiedergabe auf genauer Kenntnis judischer Sitte ruht. Der berühmte Ruf Mc. 11, 9. Mt. 21, 9 cf. Joh. 12, 13 & oarra ist wohl nicht aramäisch אוֹשֵעְכָא "hilf uns", sondern liturgisches Hebräisch =

sou) cf. Palästinajahrbuch 14, S. 14. Die dort vorgeschlagene Ableitung vom Singular gan 'asar[t] sollte die Doppelform מנלסר und שנלסר verständlich machen; doch ist nach Dalman, Orte und Wege S. 118 בנלסר Schreibfehler.

<sup>805)</sup> Dalman, Orte und Wege S. 295.

<sup>300)</sup> Dalman, Grammatik 2 S. 183: Verwandlung von hebraisch o in aras mäisch a und Abwerfung des m in griechischem Munde.

<sup>307)</sup> Dalman, a. O. S. 278 A. 1.

Dielleicht darf nun aber dennoch auch für unfre Sonderquelle aramäische Ursprache behauptet werden. Dorangestellt werden darf hier die Gleichung Mc. 8, 10 είς τὰ μέρη Δαλμανουθά = Mt. 15, 39 είς τὰ δρια Μαγαδάν. Daß in beiden Sällen dieselbe Gegend gemeint ist, ergibt sich aus dem Parallelverhältnis der Erzählung. Mayadáv als Vorort einer flur am See kann nur Magdala, das griechische Carichea, sein, neben Ciberias die bedeutenoste Stadt am Seeufer, in der Ebene von Gennesaret gelegen (Mc. 6, 53. Mt. 14, 34), dem heutigen ghuwer am Nordwestufer des Sees. Solglich muß Δαλμανουθά gleichfalls hier gesucht werden. Da nun aber jede weitere Spur des Namens Δαλμανουθά in den Urkunden fehlt, kommt eine Textentstellung bei Marcus in Frage. Nun weist die Ruinenstätte el-minje im Norden der Slur von Gennesaret auf einen aramäischen Namen אַנוּרָא, etwa wie es-sûsije am Oftufer das aramäische MIOO ist. Lag demnach neben Magadan eine zweite Ortschaft Manutha in derselben Chene, dann konnte diese nach jedem der zwei Orte bezeichnet werden. Die Verschreibung von Mavov&á in Δαλμανου&á bei Marcus erklärt sich aber aus dem Aramäischen, wenn דלמנרוזא "die zu Manutha gehörige" Gegend der Gennesarebene bedeutet, so daß also 37 aramäische Possessichnung ift. Dann muß aber Marcus oder seine Quelle auf eine aramäische Grundschrift zurüchgehen, deren Ausdruck דלמנרוזא bei der Übersetzung misverstanden ist. Matthäus, der sich ja am See überhaupt gut bewandert zeigt, sah den Sehler ein, setzte nun aber bei der Korrektur für das un= bekannte Mavov&a gleich Mayadav ein, die bekanntere Ortschaft

ירות (Mc. 11, 9) wird der ursprüngliche Ruf des Dolkes gewesen sein.

der Gennesarebene. 309) Ebenso wird man auf einen Ubersetzungsfehler geführt bei der Variante Mc. 15, 23 kouvovioukvos olvos = Mt. 27, 34 οίνος μετά χολής μεμιγμένος. Denn das Natürliche ist hier die gemeinsame aramäische Grundlage המרא מערב במירא "Wein, vermischt mit Myrrhe", wofür Matthäus las חמרא מערב שבוררא "Wein, vermischt mit Galle". 310) Aus dem Griechischen ist die Dariante nicht zu erklären, um so leichter aus dem Aramäischen. Man sagt nun freilich, Matthäus habe mit χολή auf ψ. 69, 22 angespielt: καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολὴν καὶ εἰς τὴν δίψαν μου επότισάν με όξος. 311) Nun wäre diese Anspielung ja immerhin möglich, da bei Jesu Tod auch vom ofos die Rede ist (Mc. 15, 36. Mt. 27, 48). Doch da der Psalm χολή nicht als Crank, sondern als Speise faßt, so konnte Matthäus angesichts der klaren marcinischen Dorlage boch nur bann natürlicherweise auf ben Gedanken an die xolή kommen, wenn der Ausdruck 8770 ihm den klangverwandten fuggerierte. Ein aramäischer Text, den Matthäus neben dem griechischen Marcustert noch vergleichen konnte, muß hier also für fehr mahrscheinlich gelten. Wir haben ja auch aus andern Grunden angenommen, daß Matthäus neben dem Marcusevangelium die Sonderquelle noch in ursprünglicher Gestalt kannte, da mehrere bei Marcus fehlende matthäische Derikopen auf sie zuruckzuführen sind. Wenn er sich der bequemeren Abersetzung wegen meift nach Marcus richtet, so wird er doch den gesonderten Grundtert gern verglichen haben. Also darf die Dariante מרירא = מירא für einen aramäischen Grundtert angeführt werden.

Andre Aramaismen verstärken diese Beobachtung. Wenn Marcus die Menschen einmal of viod των άνθοώπων nennt (3, 28), so ist dies Abersehung von NIII III Die ungriechische Übersehung konnte ihm, da er sonst überall of άνθοωποι sagt, nur unter Einwirkung eines aramäischen Textes nahegelegt werden; der Versentstammt aber der Sonderquelle. Dielleicht erklärt sich auch so die Dariante Mc. 6, 3 ούχ οδτός έστιν δ τέκτων = Mt. 13, 55 οὐχ οδτός έστιν δ τοῦ τέκτονος νίος. Wenigstens würde das aramäische

309) Palästinajahrbuch 14 S. 16 f.

811) Dalman, Worte Jesu I S. 54.

<sup>&</sup>lt;sup>310</sup>) Neftle, Philologica Sacra S. 22, denkt an בנררה, שמשם "Galle" und בנררה, "Myrrhe".

<sup>312)</sup> Wellhausen, Mc.1 S. 28 vermißt einen gureichenden Anlag.

beiden griechischen Ausdrücken entsprechen. 313) 3m Petrusbekenntnis (Mt. 16, 17 ff.) mehren sich die Anzeichen aramäischer Grundlagen in D. און בר ירורוונא $\hat{oldsymbol{arepsilon}}$  און מומערן בר ירורוונא $\hat{oldsymbol{arepsilon}}$  און מומערן בר ירורוונא $\hat{oldsymbol{arepsilon}}$  און מומערן בר ירורוונא υ, 18 σὸ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ [ταύτη] τῆ πέτρα οἰκοδομήσω = אנת כיפא ועל כיפא (הנה אבנא in D. 22 אנה ססו, אינפו = מולא סטובא (אורכא סטובא B15). Wellhausen 316) nennt für die Annahme einer aramäischen Quelle mehrere Beispiele, die jum Teil dem Synopticon, 3um Teil aber der Sonderquelle angehören. So Mt. 18, 7 odal άπδ των σκανδάλων 817), eine gang aramäisch konzipierte Kon= struktion. So Mt. 18, 15 υπαγε έλεγξον αὐτὸν μεταξύ σου καί מטֹיסי μόνου [= אָרוּדוֹהָר בַּלְרוּיִדוֹה בַּלְחוּדוֹה מֹי זֹל לך בַּפְּסֵיהִי בֵּינַהְ לְבֵינֵה בַּלְחוּדוֹה, im Sinn von unter vier Augen; Mt. 22, 36 ποία έντολή μεγάλη έν τφ νόμω für den Superlativ; Mc. 6, 2 διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ 319); Με. 6. 22 ή θυγάτης αὐτῆς τῆς Ἡρωδιάδος 320) [= ברְהָה דָהִירוֹדְיָם "Ungriechisch ist ferner σκανδαλίζειν [= אחקל, 3um Abfall verführen' und σκανδαλίζεσθαι [= Σρπκ] ,abfallen'," 321) wovon das Aktivum ein Kennzeichen der Sonderquelle ift. Ebenso befremdet in einem griechischen Original Mc. 7, 13 τη παραδόσει υμών ή παρεδώνατε und Mc. 13, 19 ἀπ² ἀρχῆς κτίσεως ἢν ἔκτισεν δ θεός, 322)ein semitischer Pleonasmus. Eine große Reihe von andern Aramaismen, die lexicalische und stilistische Fragen betreffen, hat Wellhausen zu den Synoptikern gesammelt. 323) Sie betreffen aber nicht nur das marcomatthäische Sondergut, sondern alle synoptischen Quellen, und sie beweisen zwar insgesamt die semitische, besonders die aramäische Särbung unfrer Evangelien, aber nicht durchweg eine

<sup>318)</sup> Wellhausen, Mc. S. 45: "Vielleicht hat Matthäus mit & rov rénrovos viós das Ursprüngliche erhalten."

<sup>314) 3</sup>ahn, Matthäus 3 S. 555 A. 81.

<sup>815)</sup> Wellhausen, a. O. S. 72.

<sup>\*16)</sup> Wellhausen, Einleitung S. 32.

ארי לערלם בודינר :17) KIoftermann, Matthäus S. 280 cf. Berefait R. X, 11: ארי לערלם בודינר.

<sup>318)</sup> Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI S. 190. — Einleitung S. 32 A. 1: "Für jeden Kundigen unterliegt es nicht dem geringsten Zweifel, daß μεταξδ σοῦ καλ αδτοῦ aramäisch ist."

<sup>319)</sup> Wellhausen, Skiggen und Vorarbeiten VI S. 192.

<sup>320)</sup> Wellhausen, a. O. VI S. 192.

<sup>321)</sup> Wellhausen, Einleitung S. 33.

<sup>822)</sup> Wellhausen, a. G. S. 17.

<sup>828)</sup> Wellhausen, a. G. S. 14 ff.

schriftliche Vorlage in aramäischer Sprache, so daß sie für unsern Zweck nicht aufgeführt zu werden brauchen.

Der Gesamteindruck ist bei diesen Einzelbeobachtungen der, daß für die marcomatthäische Sonderquelle die aramäische Ursprache wahrscheinlich ift, ja daß sich bei ihrer Annahme die sprachlichen und textlichen Schwierigkeiten erft gang erklären laffen. Matthäus hat die aramäische Gestalt wohl noch gekannt und neben der griechischen Sorm bei Marcus verwertet. Wenn er, der für Judendriften schrieb, dem Jerusalem die heilige Stadt ist (Mt. 4, 5. 27, 53),324) in Jerusalem lebte, was sehr wahrscheinlich ist, da er mehr als andre Gewährsmänner von volkstümlicher, noch seinerzeit geltender Ortsüberlieferung aufbewahrt hat (27, 8. 28, 15 &ws [μέχοι] της σήμερον), so ist wohl glaublich, daß ihm die Quelle leicht in ihrer Urform zugänglich war. Daß er im ganzen sich bennoch nach dem griechischen Marcusevangelium richtete, entsprach seinem 3wecke, das zweite Evangelium in Derbindung mit der Redequelle und kleinen Nebenquellen gu einem großen Gangen gu verschmelzen. So schuf er auf Grund dieses Umrisses, aber mit Bilfe aller ihm erreichbaren überlieferung, fein unvergängliches Werk.

## c) Johannes.

Das Johannesevangelium nimmt nach Stoffwahl und Auffassung der Geschichte Jesu Christi eine Sonderstellung gegenüber den Synoptikern ein. Bezeichnet dieser Satz eine γλαῦξ εἰς Ἀθήνας, so besteht dies Verhältnis doch nicht nur in Unterschieden, sondern auch in Berührungen, und oft ist man auf Brücken ausmerksam geworden, die Johannes mit den Synoptikern verbinden. Besonders sind die Zusammenhänge zwischen Johannes und Cucas oft beobsachtet worden, und Cucas schöpft sicherlich einen Teil seiner Aberslieferung aus einer Quelle, die im johanneischen Umkreise liegt. Nur ist es zweiselhaft, ob es sich dabei um eine schriftliche oder mündliche Quelle handelt; manches Misverständnis johanneischer Traditionen macht eine mündliche, in der sich verschiedene Motive viel leichter verschmelzen, wahrscheinlicher. So trägt die Berufung Petri (Ec. 5, 1—11) Züge aus dem Anhang des Johannesevangeliums (Joh. 21), die in die Tage nach der Auserstehung gehören; so das

Kapitel der Sünderin (Cc. 7, 36 ff.) Elemente aus der Salbung in Bethanien (Joh. 12, 1 ff.), die schlechterdings nichts mit einem Buß-werk zu tun hat. Hür uns wichtiger aber sind die Anklänge zwischen Johannes und der marcomatthäischen Überlieferung. Es läßt sich nämlich zeigen, obwohl es disher unbeachtet blieb, daß Johannes zwar nur sehr wenig Anklänge an die spnoptische Grundschrift ausweist, dagegen sehr viele an unsre Sonderquelle. Sie beziehen sich durchaus nicht nur auf Nebendinge, so daß sie zufällig sein könnten, sondern sie betreffen Hauptsachen. Und wenn man die Hauptpunkte herausstellt, so ergibt sich eine Verwandtschaft, die nur auf Abhängigkeit begründet sein kann, gleichviel ob die Sonderquelle oder das Johannesevangelium älter ist oder ob beide aus einer dritten gemeinsamen Überlieferung schöpfen. Dieser Verwandtschaft haben wir uns nunmehr zuzuwenden.

Die Gestalt des Täufers tritt wie im Synopticon und in der Redequelle so auch in der marcomatthäischen Sonderquelle zu Anfang des Evangeliums auf; es wird sogar seine Tracht beschrieben (Mc. 1, 6, 5). Als Predigtstätte erscheint nicht wie im Synopticon (Mc. 1, 3f. Mt. 3, 1\*. 3b. Cc. 3, 4b) die Eonuos, sondern ein Plat am Jordan, der vor allem Jerusalemern und Judäern zugänglich ist (Mc. 1, 5. Mt. 3, 5). Solgen wir Matthaus weiter, so scheint ein Taufgespräch zwischen Jesus und Johannes gefolgt zu sein (3, 14f.), worauf Johannes, wenn nicht die Dision der Taube, so doch die Audition des Gotteswortes vernimmt, da Jesus mit ovros in dritter, nicht in zweiter Person erscheint (3, 17). Auch Johannes nun beginnt in der historischen Erzählung, die zum Teil in den Prolog verarbeitet ist (Joh. 1, 6-8. 15), mit dem Täufer, dessen Wirkungs= kreis bei Bethania oder Bethabara 325) am Oftufer des Jordans (1, 28), jedenfalls aber nicht in der Wuste gesucht wird; auch hier tritt Jerusalem und Judaa hervor (1, 19), und auch hier hat bei Christi Taufe Johannes die Vision der Taube (1, 32), in der ihm die Botschaft über Jesus zukommt, δτι οδτός έστιν ο νίος τού θεού (1, 34), obwohl die Taufe selbst nur vorausgesetzt, nicht geschildert wird. Bei Marcomatthäus wie bei Johannes ist ferner ein längerer Aufenthalt Jesu außerhalb Galiläas anzunehmen; denn Jesus begibt sich erst nach Johannes Verhaftung nach Galiläa (Mc. 1, 14.

<sup>828)</sup> cf. Jahn in der Neuen Kirchlichen Zeitschrift 1907 S. 266 ff. — Dalman, Orte und Wege S. 83.

Mt. 3, 12), hat also vorher anderswo gewirkt. Dies darf nach Johannes dahin erklärt werden, daß Jesus mit den Jüngern eine Zeitlang mit größtem Erfolg (Joh. 3, 26) an ber Caufbewegung aktiv teilgenommen hat (Joh. 3, 22 ff.), und zwar in Judäa (3, 22), während sich Johannes nach Enon bei Salem im Gebiete der Frei= stadt Schthopolis begeben hatte, ehe er gefangen gesetzt wurde (3, 23). Scheinbar ist es damals zwischen Johannesjungern und judaischen Anhängern der Jesustaufe zu einem Streit über die reinigende Kraft der jedesmaligen Taufe gekommen (3, 25), den Johannes schlichtet. Das Synopticon berichtet nichts von diesen Vorgängen, bildet dem= nach keine Brücke zwischen Marcomatthäus und Johannes. Endlich ift in diesen beiden Quellen die Berufung der ersten Junger hervorgehoben (Mc. 1, 16-20, Mt. 4, 18-22, Joh. 1, 35-42), die Lucas in solcher Gestalt nicht kennt (cf. 5, 1 ff. 9 f.). Zwar erfolgt bei Marcus und Matthäus der Ruf an die Brüderpaare am galiläischen See, wo sie fischen, bei Johannes an der Caufstätte des Caufers bei "Bethania", wobei neben den Johannesjungern Andreas (1, 40) und Simon Petrus (1, 41 f.) Johannes wohl gemeint (1, 35 f.), aber nicht genannt ift und Jacobus wegfällt. Diefer raumliche und fachliche Unterschied hebt aber bas Interesse an Simon und Andreas (cf. Mc. 13, 3. Joh. 6, 8. 12, 22) sowie vermutlich einem der Zebedaiden nicht auf. Geschichtlich aber läßt sich wohl begreifen, daß Jesus die ersten Junger aus der Umgebung des Täufers empfing. daß aber zwischen dem Abbruch der Taufwirksamkeit infolge von Johannes Verhaftung und dem neuen Anfang Jesu in Kapernaum ein Zeitraum lag, den die ersten Junger wieder bei ihrem handwerk verbrachten. Die Sonderquelle sett eine frühere Bekanntschaft der ersten Jünger mit Jesus voraus; denn einem Unbekannten waren sie schwerlich aufs Wort gefolgt; umgekehrt kennt auch Johannes Kapernaum als Jesu Aufenthalt icon in der Frühzeit (Joh. 2, 12).

Der Aufbruch Jesu nach Galiläa wird von Marcus (1, 14) mit Johannes Verhaftung wohl zeitlich bestimmt, aber nicht motiviert. Matthäus (4, 12) motiviert ihn damit, wie es scheint; Johannes (Joh. 4, 1) motiviert ihn mit der Nachricht, daß die Pharisäer von der großen, die johanneische übersteigenden Tauswirksamkeit Jesu gehört haben; sie habe Jesus zur Rückkehr aus dem judäischen Gebiet nach Galiläa veranlaßt. Zwischen Matthäus und Johannes braucht aber kein Widerspruch vorzuliegen; denn auch nach Johannes

läkt sich die Rückkehr Jesu sehr wohl nach der Derhaftung des Täufers annehmen. Wenn des Täufers Wirksamkeit in den Augen ber Pharifaer gefährlich erschienen mar, wieviel mehr Jesu eigne Wirksamkeit, wenn sie die des inzwischen von herodes gefangenen Johannes noch überstieg. Aus der nun beginnenden galiläischen Periode kennen Marcus (6, 1 ff.) und Matthäus (13, 53 ff.) das Wort über Nagaret, daß ein Prophet, wie Jesus sich hier nennt, nichts ailt in seiner heimat. Das Wort kennt auch Johannes (4, 44), aus dessen Überlieferungskreis auch Lucas (4, 16 ff. 24.) seine Nazaretperikope, wohl auf mündlichem Wege, empfangen haben wird. Das Speisungswunder berichten Marcus (6, 31-44. 8, 1-10) und Matthäus (14, 13 ff. 15, 32 ff.) bekanntlich nach zwei perschiedenen Quellen, von denen die erste wegen ihrer Verwandtschaft mit Lucas (9, 10-17) als synoptisch gelten darf, die zweite zum Sonderbestande gehört und durch die erste vom ursprünglichen Plat vor dem Wandel auf dem Meere (Mc. 6, 45 ff. Mt. 14, 22 ff.) verdrängt worden ist. Johannes nun erzählt wie das Synopticon eine Speisung von Sunftausend (6, 10 cf. Mt. 14, 21. Mc. 6, 44. Cc. 9, 14), nicht wie Marco= matthäus von Viertausend (Mc. 8, 9, Mt. 15, 38). Ebenso spricht Johannes wie das Spnopticon im Unterschiede von der Parallels erzählung (Mc, 8, 5, Mt, 15, 38) von fünf Broten und zwei Sischen (6, 9), sowie zwölf Körben Überbleibsel (6, 13). Man kann hinzufügen, daß der Preis von zweihundert Denaren (Mc. 6, 37. Joh. 6, 7) und die Erwähnung des Grasreichtums (Mc. 6, 39. Joh. 6, 10) bei Marcus und Johannes spnoptische Herkunft wenigstens nicht aus= schließt, obwohl diese bei Lucas fehlenden Züge auch aus der Sonderquelle abgeleitet werden könnten. Demgemäß muß die Ähn= lichkeit zwischen Johannes und dem Synopticon in der Speisungs= perikope gegenüber der marcomatthäischen Sonderquelle anerkannt werden. Doch fragt es sich trokdem, ob das Synopticon dem Johannesevangelium hier als Vorlage diente; denn anderwärts tritt diese Überlieferung bei Johannes stark zurück. Es könnte wohl sein, daß Johannes ohne Rücksicht auf das Synopticon aus eigner Überlieferung schöpfte, diese sich aber mit der spnoptischen deckte. Übrigens ist ednagioreiv (Joh. 6, 11. 23) weniger spnoptisch als marcomatthäisch (Mc. 8, 6, 14, 23, Mt. 15, 36, 26, 27). Daß Johannes gegenüber dem Synopticon selbständig ist, zeigt sich auch in der Zeit= bestimmung por dem Passafest (6, 4), in Philippus (6, 7) und Andreas (6, 8), in der wichtigen Angabe einer beabsichtigten Königswahl Prockich, Petrus u. Johannes. 14

Jesu (6, 15), die das ganze Wunder besonders eindrucksvoll gestaltet und in den Mittelpunkt stellt.

Wenn beim Speisungswunder die Ähnlichkeit des Johannes= evangeliums mit der spnoptischen Speisung der gunftausend auffällt, so tritt nun im folgenden die Verwandtschaft mit Marcomatthäus gegenüber Lucas und dem Synopticon klar zutage. Nach der Speisung ist bei Johannes das ursprüngliche Ziel Kapernaum (6, 17), von dem sie aber durch den Sturm an einen andern Strand abgetrieben zu werden scheinen (6, 21 έπὶ της γης, εἰς ην υπηγον). Bei Marcus wollen sie nods Bydoaidav (6, 45) östlich vom Jordan, wobei freilich wegen els τὸ πέραν, was auf das Westufer hindeutet, πρός Βηθοαιδάν vielleicht mit Matthäus (14, 22) zu entfernen sein könnte. 326) Sie landeten bei Marcomatthäus in Gennesaret (Mc. 6, 53. Mt. 14, 34), wahrscheinlich auch bei Johannes (6, 21). Der Wandel Jesu auf dem See, der bei Lucas fehlt, schließt sich bei Marcomatthäus wie bei Johannes an die Speisung an (Mc. 6, 45 ff. Mt. 14, 22 ff. Joh. 6, 16 ff.). In allen drei Dersionen geht Jesus allein els tò ögos; abends (Mc Mt. dylas yevouévys — Joh. &s όψία έγένετο) fahren die Jünger über den See (έμβάντες είς τδ πλοΐον), wo sie durch den ανεμος in Seenot geraten. Da sehen sie ihn έπι της θαλάσσης περιπατούντα (Joh. περιπ. έπι τ. θ.) und erschrecken. Er ruft ihnen zu: έγώ είμι, μη φοβείσθε, und besteigt das Schiff. Wegen des Sates Mc. 6, 52 od yao ovv nav ent rois άρτοις, άλλ' ην αὐτῶν η καρδία πεπωρωμένη, der jest dunkel ist, haben wir angenommen, daß in der marcomatthäischen Sonderquelle nach dem Eintritt Jesu ins Schiff (Mc. 6, 51) das Gespräch über die Brote erfolgte (Mc. 8, 14. 16 ff.), das die Jünger nicht verstehen (6, 52). Es muß ein symbolisches Brot gemeint sein (cf. Mt. 16, 11a). Don einem symbolischen Brote spricht aber Johannes wirklich nach Speisung und überfahrt (Joh. 6, 22-40), nämlich indem Jesus sich selbst als Cebensbrot bezeichnet. Nur denkt er die Rede nicht im Schiff an die Junger, sondern am Strande an die Menge gehalten (6, 22ff.). Aber der Sinn des wahren Brotes ist hier gang klar, der im Marcusevangelium nicht nur den Jüngern (6, 52), sondern auch dem Evangelisten dunkel zu sein scheint, da er den Sauerteig der Pharisaer einmischt. So darf die marcomatthäische Perikope von den Broten durch Johannes erklärt werden.

<sup>826)</sup> j. S. 162.

Bei Marcomatthäus folgt auf die Rückkehr nach dem Westufer (Mc. 6, 53. Mt. 14, 34) die große Streitrede gegen die Pharifäer (Mc. 7, 1 ff. Mt. 15, 1 ff.), die den höhepunkt des galiläischen Kampfes bedeutet. Auch Johannes nun schlieft an das Speisungs= wunder mit seinem Gefolge (6, 1-15. 16-21. 22 ff.) die große Auseinandersetzung Jesu mit den Juden (c. 7. 8, 12 ff.) unter Rücksicht= nahme auf die heilung des Kranken von Bethesda (c. 5). Die Dermutung, daß das fünfte Kapitel bei ihm ursprünglich hinter dem sechsten stand, 327) wobei man es am besten zwischen c. 7, 1-13 und c. 7, 14 ff. einschieben könnte, scheint mir richtig zu sein, da der Kranke von Bethesda das Thema auch für Kapitel 7 abgibt (7, 23). Auch ware dann der jerusalemische Schauplatz ungestört durch Kapitel 6, das nach Galilaa um die Passazeit führt (6, 4), während das ungenannte Sest (5, 1) sehr wohl das Caubhüttenfest (7, 1 ff.) sein kann, das Jesus in Jerusalem begeht. 328) Ist nun auch bei Marcomatthäus und bei Johannes der Schauplat verschieden, so daß wir eine galiläische und eine jerusalemische Episode des großen Kampfes anzuerkennen haben, so handelt es sich doch in beiden Sällen um Gegner aus Jerusalem (Mc. 7, 1. Mt. 15, 1. Joh. 7, 14ff. 22), also Jesu Todfeinde; die Wortführer sind entsprechend dem Thema die γραμματείς (cf. Joh. 7, 15). Das Thema ist jedesmal der vopos Mwvoews (Mc. 7, 10. Mt. 15, 4. Joh. 7, 19) und die παράδοσις των πρεσβυτέρων, nur daß diese das eine Mal das händewaschen (Mc Mt.), das andre Mal Beschneidung und Sabbat betrifft (Joh. 7, 22 ff.). Auch hält sich Marcomatthäus in konkreten Sormen, während Johannes nach seiner Art die höchsten Christus= fragen entwickelt, die zur Offenbarung der absoluten Gottessohnschaft führen (c. 8). Aber die Peripetie im Drama bedeutet sowohl die marcomatthäische wie die johanneische Szene. Beide Evangelien zeigen also die gleiche dramatische Anlage. Das ist bemerkenswert im Unterschiede zum Synopticon, wo die Darstellung nicht dramatisch, sondern episch ist, indem sich Bild an Bild reiht ohne pragmatischen Zusammenhang, weshalb die synoptische Bilderreihe von Matthäus gegenüber Marcus und Lucas so leicht verstellt werden konnte.

Wenn die Zeichenforderung (Mc. 8, 11—13. 15. Mt. 16, 1. 4. 6. 11<sup>b</sup>. 12) aus der Verstrickung mit der Überfahrt ans Westuser

<sup>327)</sup> Cepsius, Wellhausen u. a.

<sup>328)</sup> NCL al. ή έορτή. cf. zum Texte Westcott-fort, New Testament II S. 76.

(Mc. 8, 10, 14, 16-21. Mt. 15, 39, 16, 5, 7-11a) befreit wird, so könnte ihr Schauplat bei Marcomatthäus ebensogut Jerusalem wie Galiläa sein; und bei Matthäus passen die Sadducaer neben den Pharifäern in der Cat beffer nach Jerusalem als nach Galiläa; mit Bilfe von Johannes läßt sich aber darüber nichts ausmachen. Dagegen führt bei Marcus die folgende Szene, der Blinde von Bethanien (8, 22 ff.), nach echtem Texte in die Gegend von Jerusalem. Daß Βηθανία (D itt. got.) in Βηθσαιδά umgeändert wurde, begreift sich angesichts des galiläischen Schauplages der umgebenden Szenen bei Marcus sehr leicht, während die umgekehrte Anderung Schwierig= keiten erst geschaffen hätte, die bei Bydoaida als Grundtert wegfielen. Auch gilt Bydoaidav bei Lucas (9, 10) wie bei Johannes (1, 44) als πόλις, nicht als κώμη (Mc. 8, 23. 26). Spielte aber die Beilung ursprünglich in Bethanien, das nach Lucas (10, 38) wie Johannes (11, 1) als ubun gilt, so kommt sie hinter der Streitrede Jesu (Mc. 7. Joh. 7f.) parallel zu stehen mit der johanneischen Blindenheilung (Joh. 9, 1 ff.). Daß Jesus den Blinden, den er dann nach Siloa schickt (9, 7), außerhalb Jerusalems antraf, wird durch παράγων (9, 1) ermöglicht und durch die Angabe, Jesus habe sich den Steinwürfen durch Derstecken entzogen (8, 59), nicht unwahr= scheinlich. Sur eine identische Grundlage bei Marcus und Johannes spricht auch die Anwendung des Speichels bei der heilung (Mc. 8, 23. 30h. 9, 6), die sonst nur noch einmal bei Marcus, gleichfalls in der marcomatthäischen Quelle, begegnet (7, 31 ff.). Bei Marcus wie Johannes erfolgt auch die heilung nicht sofort, nur daß Marcus eine zweite Handauflegung, Johannes die Waschung am Siloateich einführt, was ein Unterschied der Überlieferung ist. Daß der Blinde bei Marcus die Menschen anfänglich mit Bäumen vergleicht (8, 24), kann nicht unbedingt gegen Blindheit von Geburt an (Joh. 9, 1) beweisen, obwohl auch hier die Aberlieferung variiert haben mag. Im gangen darf die Perikope bei Marcus — Matthäus hat sie verwischt (9, 27-31) - und Johannes als erwachsen aus gemeinsamer Aberlieferung gelten und die Derwandtschaft zwischen Marcomatthäus und Johannes verstärken.

Das matthäische Sonderstück in der Perikope des Petrusbekenntnisses (16, 13. 16\*. 17—19) nennt Petrus  $\Sigma i\mu\omega\nu$  Başıwvã (16, 17). Nur dei Johannes hören wir sonst noch Petrus' Datersname, der dort ' $I\omega\acute{a}\nu\eta$ s heißt (Joh. 1, 42. 21, 15 ff.). Unzweiselhaft liegt hier wie dort results zugrunde; und Başıwvã muß als results

gedeutet werden; sei es nun, daß ein Schreibfehler für Bagiwava vorliegt oder daß eine Kurzform אבר דוב zugrunde liegt, wie auch 1. Chr. 26, 3 B 'Iwvā für ירדוכן eintritt. 329) Marcomatthäus und Johannes scheinen also auch hier aus gleicher überlieferung zu schöpfen. Das Petrusbekenntnis selbst lautet Mt. 16, 16: ov el [8 Χοιστός] δ νέὸς τοῦ θεοῦ ζωντος, enthält also die lebendige Gottes= sohnschaft, die ins Überirdische geht und nur durch αποκάλυψις erkannt werden kann. Bei Johannes sagt Petrus auf Grund seiner Glaubenserkenntnis: od et & apros rov deov (6, 69). Auch dieser Sak muß über die messianische Christuserkenntnis hinausgehen, da diese nach Johannes ja von Anfang an bei Petrus vorhanden war (1, 41). Der heilige Gottes ist vielmehr wie bei Daniel (7, 25. 27) Inbegriff des himmlischen, überirdischen. Das nioreveir endlich, das Johannes hier (6, 69 cf. 11, 27) und anderswo als Grundstellung zu Christus so stark und unermudlich hervorhebt, ist ein Hauptbegriff auch bei Marcomatthäus (Mc. 9, 23. 24. 42. 11, 23 f. 13, 21. 15, 32. [16, 16.] Mt. 9, 28. 18, 6. 21, 22. 24, 23. 27, 42), wo er gleichfalls wiederholt auf Christi Person bezogen wird, während er im Synopticon nur selten (Mc. 5, 36 | 11, 31 | . Cc. 22, 67) und ohne Beziehung auf Christi Person vorkommt. Endlich das δείν und λύειν, das sich im Petrusbekenntnis (Mt. 16, 19) auf Ausschluß und Aufschluß des himmelreichs bezieht (cf. 18, 18), hat bei Johannes sein Äquivalent in der Vollmacht zum aquevar und noarein der auagriai (20, 23), die der Auferstandene den Jungern unter Beistesmitteilung zuspricht.

In der Passionsgeschichte wird die Verwandtschaft zwischen Marcomatthäus und Johannes noch größer. Bethanien als Ausgangspunkt bleibt im Synopticon wahrscheinlich unerwähnt, während dieses Dorf für die Sonderquelle und Johannes gleich wichtig ist (Mt. 21, 17. 26, 6. Mc. 11, 1. 11. 12. 14, 3. Joh. 11, 1. 18. 12, 1). Das Reittier heißt im Synopticon n dolos; wenn bei Matthäus die övos daneben gestellt ist (21, 2. 5. 7), so erinnert dies Wort an dvágiov bei Johannes (12, 14), könnte also gemeinsamer Überslieferung entstammen. Dor allem bringt Matthäus wie Johannes das Sacharjazitat (Sach. 9, 9) als Schriftbeweis (Mt. 21, 5. Joh. 12, 15); die Abweichung im Wortlaut beweist nur, daß keine schriftliche

<sup>32°)</sup> Jahn, Matthäus 3 S. 542 A. 59. — Klein, Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas S. 85 יררוכן = יררוכן.

Abhängigkeit zwischen beiden Evangelisten vorliegt, spricht aber nicht gegen gemeinsame überlieferung. Beim Einzug erwähnt wie Marcomatthäus (Mc. 11, 8 στιβάδας - Mt. 21, 8 κλάδους) auch Johannes Baumzweige, nämlich von Palmen (12, 13), nur daß diese nicht auf den Weg gestreut, sondern in den handen geschwenkt werben, mährend Lucas die Zweige nicht ermähnt. Endlich weist der Wortlaut des Hosianna bei Marcomatthäus und Johannes: 200avvá \* 330), εὐλογημένος δ ἐρχόμενος ἐν δνόματι κυρίου \*  $^{830}$ ) (Mc. 11, 9. Mt. 21, 9a. Joh. 12, 13) gegenüber dem spnoptischen (Mc. 11, 10 cf. Mt. 21, 9b. Sc. 19, 38° [doavva] ev rois bylorois) auf eine ge= meinsame Aberlieferung bin. Nach ältestem Wortlaut des Spruchs der Sonderquelle erscheint im Volksmunde nicht der Königsname, sondern bei Matthäus der Prophetenname (21, 11), wie auch Johannes bemerkt, daß der Enthusiasmus des Volkes sich zunächst nicht auf den König, sondern den Wundertäter an Cazarus bezog (12, 17f.) und das messianische Verständnis des hergangs bei den Jüngern erst später eintrat. Bei Matthäus ist nun am Palmsonntag auch die Tempelreinigung erfolgt zu denken (Mt. 21, 12b), was Marcus verwischt hat (11, 15: 11, 11). Wir haben angenommen, daß die bei Lucas (19, 45f.) fehlende Ausführung des synoptischen Berichts von Marcus und Matthäus aus der Sonderquelle ent= nommen ist (Mc. 11, 15°. Mt. 21, 12b). In dieser Ausführung heißt es, daß Jesus die Wechstertische und die Sike der Taubenhändler umfturzte, nach Marcus auch Gefäße burch den Tempel zu ichleppen verbot. Was nun bei Lucas fehlt und daher als unsynoptisch perbächtig ist, das steht gerade bei Johannes (2, 13-16). Nachdem ergählt ist, daß Jesus vor einem Passafeste die Bandler von Ochsen. Schafen und Tauben und die Geldwechster (nequational) mit der Geißel austrieb, heißt es, daß er των κολλυβιστων έξέχεεν τά κέρματα καὶ τὰς τραπέζας ἀνέστρεψεν καὶ τοῖς τὰς περιστεράς πωλούσιν είπεν ατλ. Also gerade die Kleingeldwechsler (nollußioral) und Taubenhändler begegnen uns hier wieder, und auch vorher stehen Diehhändler und Wechsler (neomatioral) nebeneinander, ohne daß man die eine oder andre hälfte der pleonastischen Beschreibung auszuscheiden hätte. 331) So bewährt sich auch hier der

 $<sup>^{380})</sup>$  cf. Dalman, Worte Jesu I S. 181 zu diesem Wortlaut ohne  $\tau \tilde{\varphi}$   $v l \tilde{\varphi}$   $\Delta avel \delta$  (Mt.) und àvarvà èv  $\tau o \tilde{\iota} s$   $\dot{v} \psi l \sigma \tau o \iota s$ .

ssi) Spitta, Johannesevangesium S. 73 ff., beurteilt die Frage schwerlich richtig.

Jusammenhang zwischen Marcomatthäus und Johannes. Freilich besteht der Unterschied, daß Johannes die Szene auf das erste Passassest Jesu verlegt, das zwei Jahre vor das synoptische fällt, mit dem Marcus und Matthäus die Szene verbinden. Wer hier recht hat, ist ungewiß. Da das Synopticon nur ein Passassest erswähnt, könnten Passassenen aus verschiedenen Jahren auf diesen Zeitpunkt zusammengelegt sein.

Die Salbung in Bethanien gehört zu den hauptstücken, aus denen die nabe Verwandtschaft zwischen der Sonderquelle Johannes auch für kurgsichtige Augen deutlich wird. Der Ort iste wie erinnerlich, im Synopticon nicht erwähnt, dagegen in unsrer Sonderüberlieferung von Bedeutung. Der Zeitpunkt ist bei Marcomatthäus und Johannes verschieden bestimmt; denn dort stehen wir zwei Tage vor Passa (Mc. 14, 1. 3 ff. Mt. 26, 2. 6 ff.), hier sechs (Joh. 12, 1). Indessen fragt sich, ob der marcomatthaische Bericht die ursprüngliche Stellung der Perikope erhalten hat. Wie Marcus gelegentlich auch sonst (3, 21 ff.), so könnte er auch hier ein Stuck der Sonderquelle umgestellt haben, worin Matthäus ihm gefolgt ware. Die Perikope sitt sehr lose im Zusammenhang und läßt sich leicht herausnehmen. Daß Johannes sich irrt, wenn er die Salbung por den Einzug in Jerusalem sett, ist wenig wahrscheinlich; die feierliche Salbung eignet sich als erster Willkomm in Bethanien besser als einige Tage banach. Den ursprünglichen Sinn der Salbung aber scheinen mir Marcus (14, 3ff.) und Matthäus (26, 6ff.) klarer als Johannes anzudeuten, wenn sie das Haupt, nicht die Sufe Jesu als gesalbt hervorheben. Denn im Sinne Marias handelt es sich um die Salbung des messianischen Königs, die sein haupt angesichts des Einzugs in die Königsstadt empfängt. Gerade die Sonderquelle betont die hochgespannte messianische Erwartung der Junger und Jüngerinnen auf Jesu Reise nach Jerusalem auch sonst (Mc. 10, 35 ff. Mt. 20, 20 ff.); und Jesus selbst hat den messianischen Charakter seines Einzugs absichtlich verbildlicht, als er den Esel als Reittier mählte. Bei Johannes, wo Jesu Suge gesalbt werden (12, 3), kommt dieser messianische Sinn nicht zum Dorschein; die johanneische Cradition, allerdings in mifverstandener Sorm, ist bei Lucas zu erkennen, der die bethanische Salbung mit der Perikope von der großen Sünderin vermischt (7, 36 ff.). Sonst stimmt Marcomatthäus mit Johannes hier öfter bis in den Wortlaut überein. Das Gefäß bei Marcus heift αλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικής πολυτελοῦς (14, 3 cf. Mt. 26, 7 αλάβαστρον μύρου πολυτίμου), bei Johannes λίτρα μύρου νάρδου πιστικής πολυτίμου (12, 3). Der Preis des μύρον steht bei Marcus έπάνω δηναρίων τριακοσίων, qeeignet 3um δοθηναι τοῖς πτωχοῖς (14,5 cf. Mt. 26, 9); bei Johannes heikt es: διὰ τί τοῦτο τὸ μύρον οὐκ ἐπράθη τριακοσίων δηναρίων καὶ ἐδόθη πτωχοῖς (12, 5). Bei Marcus redet Jesus die Jünger an: apere avrhv (14, 6) und fährt fort: πάντοτε γαρ τους πτωχούς έχετε μεθ' ξαυτών . . . . έμε δε οὐ πάντοτε έχετε (14, 7 cf. Mt. 26, 11); bei Johannes sagt er zu Judas: άφες αὐτήν (12, 7); τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε έχετε μεθ' έαυτων, έμε δε ού πάντοτε έχετε (12.8). Die Salbung wird hier wie dort als Vorbild des Evraquaquós bezeichnet (Mc. 14,8 [cf. Mt. 26, 12 πρός τὸ ἐνταφιάσαι], Joh. 12, 7, 19, 40), welches Wort im Neuen Testament fast nur hier begegnet. Das alles sind Gleichungen von solcher Ausdehnung, daß niemand sie zufällig nennen wird. Aus ihnen geht erstens hervor, daß der Marcustert Johannes näher steht als der Matthäustert, zweitens, daß Marcus und Johannes eine gemeinsame Grundlage haben muffen. Denn Abhängigkeit zwischen dem heutigen Bestande des Marcus und Johannes läßt sich bei der großen Verschiedenheit, die namentlich im Verhältnis zum Synopticon besteht, nicht ernstlich behaupten. Dagegen führen die Gleichungen zwischen dem marcomatthäischen Sondergut und Johannes mit Sicherheit auf eine gemeinsame Sonderquelle.

Christi Abendmahl wird im Synopticon als Passamahl bezeichnet (Mc. 14, 12. 14. 16. Mt. 26, 17. 18. 19. Cc. 22, 3 f. 11. 13. 15), das die Tage der süßen Brote einleitet. Dagegen fehlt diese Bezeichnung in der marcomatthäischen Sonderquelle. Wohl ist auch hier das Passa als bevorstehend erwähnt (Mc. 14, 1. Mt. 26, 2); aber das Abendmahl wird nicht Passa genannt, so daß es, sollte die Salbung zwei Tage vor Passa fallen, vielmehr am letzten Tage vor Passa u fallen scheint. Des Passalammes, dessen Eucas wohl nach synoptischer Tradition gedenkt (22, 15), geschieht in den Stiftungsworten bei Marcus und Matthäus keine Erwähnung (Mc. 14, 22 f. Mt. 26, 26 ff.). Damit stimmt völlig überein, daß nach der Sonderquelle die Verhaftung Jesu während des Sestes unter allen Umständen vermieden werden soll (Mc. 14, 2. Mt. 26, 5), während doch das Passamahl bereits einen Teil des Sestes bildet. Es ist nun sehr bedeutsam, daß die Sonderquelle auch hier mit Johannes übereins

stimmt. Denn trok aller harmonisierungsversuche ist gang klar, daß bei Johannes das Abendmahl nicht in die Passanacht, sondern einen Tag früher fällt (13, 1 ff.). Die Absicht, es vom judischen Dassa zu unterscheiden, ist bei Johannes gang unverkennbar. Denn abgesehen von der recht deutlichen Zeitangabe des Abendmahls (13, 1 προ της έορτης του πάσχα) vermeiden die Juden am Morgen des Todes= tags Christi das Prätorium, ενα μη μιανθώσιν, άλλα φάγωσιν τδ πάσχα (18, 28). Das kann doch unmöglich gesagt werden, wenn sie es abends zuvor schon gegessen haben. 332) Das Passalamm der Christen ist nach Johannes Christus selber (19, 37 cf. Ap. 6, 6), gerade wie bei Paulus (1. Cor. 5, 7), der ja auch in den Abend= mahlsworten wesentlich mit der Sonderquelle übereinstimmt (1. Cor. 11, 23-25). Man darf also behaupten, daß Marcomatthäus, Johannes und Paulus die Abendmahlsfeier am Tage vor Passa gefeiert denken. Das ist auch geschichtlich allein glaubhaft; denn eine von den Juden betriebene hinrichtung mahrend des Seltes schlägt auch bei gröktem hasse gegen Christus allem judischen Ritus ins Gesicht. Zugleich aber begreift sich sehr wohl, daß schon das Synopticon in ältester driftlicher Zeit das Abendmahl als driftliches Passa bezeichnete; denn wenn Christus selbst das Passalamm der Christen ist (1. Cor. 5, 7) und wenn er sich im Abendmahl als Opfer bingibt, das die Jünger essen und trinken, so ist eben die Abend= mablsfeier liturgisch als driftliches Passafest gewertet.

Auch sonst zeigt die Abendmahlsseier bei Johannes Derwandtschaft mit Marcomatthäus. Im vorübergehen sei daran ersinnert, daß das Wort von der Aufnahme der Jünger (13, 20) mit dem matthäischen (Mt. 10, 40) ursprünglich identisch ist, dieses aber wegen der Verbindung mit Mt. 10, 42. Mc. 9, 41 vermutlich zur Sonderquelle gehört. 322a Der Zeitpunkt bei Matthäus und Johannes ist zwar auch hier verschieden; doch bei Worten Jesu, die nicht unbedingt aus einer geschichtlichen Cage entspringen, bewegen sich Matthäus wie Johannes in gleicher Freiheit. Die Vorhersage von Judas Verrat steht im Unterschied zu Cucas (22, 21 st.), der wohl dem Synopticon solgt, bei Marcomatthäus (Mc. 14, 20. Mt. 26, 23) vor der Abendmahlsseier. Bei Johannes sehlen ja die Einsetzungsworte, so daß ein Vergleich nicht möglich ist. Indessen sinder der

<sup>332)</sup> Zahns Gegengründe (Einleitung II <sup>1</sup> S. 509 ff. 525) sind nicht überzeugend. <sup>332</sup>a) Ähnlich ist das Verhältnis von Joh. 16, 32 und Mc. 14, 27. Mt. 26, 31.

Ansage des Verräters (13, 21-30) gesprochen zu denken. Denn das δείπνον, das Jesus feiert (13, 1), umfaßt mehrere Szenen, von denen eine die Sufwaschung ist (13, 4ff.). Die Einsetzungsworte lassen sich sehr wohl nach dem hauptessen, nach der Sufwaschung und nach dem Weggang des Judas bei Brot und Wein gesprochen denken; die Sufwaschung erscheint auch besser als Einleitung gum Abendmahl als großem Liebeswerk als hinterher; und daß Judas an der Eucharistie teilgenommen habe, ist an sich unwahrscheinlich. Das Thema von der δόξα des Menschensohnes (13, 31 ff.) läßt sich sehr gut unmittelbar an die Stiftungsworte angeschlossen denken. 333) Bei der Ansage des Verräters besteht aber zwischen Marcomatthäus und Johannes die Gleichung, daß hier wie dort das Eintauchen in die Schüssel eine Rolle spielt, nur daß hier Jesus ihn dem Judas reicht (Joh. 13, 26 βάψας το ψωμίον), dort Jesus mit Judas in die Schüssel taucht (Mc. 14, 20 δ έμβαπτόμενος, Mt. 26, 23 δ έμβάψας). Die Ähnlichkeit des Zuges wird bei Matthäus noch erhöht, wonach sich Judas durch den Bissen gekennzeichnet weiß (26, 25); seine Teil= nahme an der Stiftungsfeier wird auch hiermit gang unwahr= scheinlich, so daß Lucas, der sie voraussett, aber nicht vom Ein= tauchen in die Schuffel, sondern nur von der Tischgemeinschaft spricht (22, 21), einer anderen Aberlieferung folgt. Der Aufbruch der Gefangenschaft entgegen wird bei Marcomatthäus (Mc. 14, 42. Mt. 26, 46) wie bei Johannes (14, 31) mit den Worten eingeleitet: έγείρεσθε, άγωμεν [έντεῦθεν], worauf der Verräter auftritt (Mc. 14, 44. Mt. 26, 48. Joh. 18, 1 ff.), 334) obwohl bei Marcomatthäus die Worte in Gethsemane, bei Johannes im Saal gesprochen sind. So trägt nun auch Jesu Verhaftung in Gethsemane bei Matthäus (26, 52-54) und Johannes (18, 11) den verwandten Jug, daß Jesus den Junger das Schwert ausdrücklich in die Scheide stecken beiftt, wenn auch je mit verschiedener Begrundung.

Jesu Prozeß spielt nach dem Synopticon (Mc. 14, 53 f. Mt. 26, 57 f. Cc. 22, 54 f.) im Palaste des Kajaphas (Mt. 26, 57), wo auch Petrus den Herrn verleugnet. Nach Lucas (22, 66) wird die Christussfrage in der Morgenfrühe gestellt; Jesu Antwort veranlaßt zum Ausbruch zu Pilatus (23, 1). Bei Marcus und Matthäus geht aber

<sup>388)</sup> Streich deshalb oben S. 55 3. 25—27 als irrtümlich. — Wellhausen, Evangelium Johannis S. 60 hält 13, 21 ff. für das synoptische Abendmahl.

<sup>384)</sup> Wellhausen, Erweiterungen im vierten Evangelium S. 7, wo c. 15—17 wohl richtig alszspäterer Einsat beurteilt wird.

der Ratssitzung am Morgen (Mc. 15, 1. Mt. 27, 1), die nach Matthäus 3um Todesurteil führt (D. 1 Εστε θανατώσαι αὐτόν), eine Sikung voraus, in der erstens der Tempelspruch Jesu (Mc. 14, 55-61ª. Mt. 26, 59-63a), zweitens das Christusbekenntnis mit folgendem Todesurteil (Mt. 14, 61 b-64. Mt. 26, 63 b-66) verhandelt wird. Wahrscheinlich ist in dieser Sikung die Christusperhandlung die synoptische Parallele zu Lucas und also auf den Morgen zu ver= legen; dagegen die Verhandlung des Tempelspruchs entstammt der Sonderquelle und fällt in die Nacht, worauf nach der Sonderquelle in einer zweiten Sitzung am Morgen das Todesurteil erfolgt (Mc. 15, 1, Mt. 27, 1 f.). Das Christusbekenntnis, das den eigent= lichen Todesgrund enthält, scheint in dieser Morgensikung gedacht gu sein; es wird jedenfalls bei der Verspottung (Mc. 15, 16 ff. Mt. 27, 27 ff.) vorausgesett. Bei Johannes entspricht diesem doppelten Verhör nachts und morgens, daß Jesus nachts zu einem ersten Derhör zu hannas (18, 12-23) geführt wird, dem ein zweites Verhör vor Kajaphas (18, 24) folgt, das mit der Morgensikung der marco= matthäischen Sonderquelle sehr wohl identisch sein kann. Im ersten Derhör wird Jesus nach Jüngerschaft und Cehre gefragt (18, 19), im zweiten kann sehr wohl die Christusfrage gestellt worden sein, da Pilatus mit diesem Thema vertraut ist (18, 33). Jedenfalls beweist die Doppelheit des Derhörs hier nicht Brüchigkeit der Ergablung, wie Wellhausen annimmt, 335) sondern Verwandtschaft zwischen Marcomatthäus und Johannes. Sie wird noch größer dadurch, daß wir die Unterlage für den Spruch Jesu vom Neubau bes Tempels (Mc. 14, 55-59. Mt. 26, 59-61) gerade nur im Johannesevangelium finden (2, 18-22). Dort gibt Jesus in Jerusalem por einem Passafest auf die Frage nach seiner Vollmacht, die Krämer aus dem Tempel zu treiben, die Antwort: λύσατε τον ναον τούτον, καὶ ἐν τρισίν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν (D. 19). Wenn Johannes dies Wort auf den ναός τοῦ σώματος αὐτοῦ deutet (D. 21), so ist damit kaum sein irdischer Leib gemeint, sondern sein Ceib als Inbegriff der Kirche, sofern sein Ceib die Kraft des Cebens= brotes ist, die sich den Jüngern mitteilt (6, 52 ff.). Also redet er wie Marcus (14, 58) von einem ναδς άχειροποίητος. So wird Johannes den echten Wortlaut des Spruchs erhalten haben, der nach

<sup>585)</sup> Wellhausen, Erweiterungen S. 24 ff. — Mur 18, 25—27 ist von 18, 15—18 losgerissen.

Marcus und Matthäus ja von falschen Zeugen entstellt worden ift (Mc. 14, 57 εψευδομαρτύρουν), indem sie Jesus zum Zerstörer des alten Tempels machen. Wenn Jesus das Wort nach Johannes bei der ersten Ofterreise, zwei Jahre vor seinem Tode sprach, so widerspricht bem der marcomatthäische Bericht nicht, da hier kein Zeit= punkt für Jesu Tempelspruch angegeben ist. Und so bindet dieser die marcomatthäische Sondertradition mit der johanneischen aufs neue zusammen. Die Verleugnung Detri zeigt bei Marcus eine Variante (14, 66-68) zur synoptischen Erzählung (D. 69ff.), die Matthäus gleichfalls kennt, aber verwischt hat (26, 69f.). Diese Variante, die wie das Synopticon (Sc. 22, 56 cf. Mc. 14, 69. Mt. 26, 71) der Türhüterin die erste Frage gibt, darf der Sonderquelle zugeschrieben werden. Johannes trifft mit ihr insofern zusammen, als auch er der Türhüterin die erste Frage gibt (18, 17) und betont, daß sich Petrus wärmte (18, 18, 25 cf. Mc. 14, 67). Sonst stimmt Johannes auch mit Lucas, also wohl der innoptischen Grundschrift überein, wenn er nach der Magd Manner reden läßt, zuerst mehrere (18, 25), wo Lucas nur einen heraushebt (22, 58), dann einen (18, 26), wie auch Lucas tut (22, 59). Doch muß das kein Widerspruch zu Marcomatthäus sein, wo bie weiteren Fragen der Umstehenden wegen der Verschmelzung mit dem Spnopticon weggelassen sein mögen.

Das Verhör vor Pilatus (Mc. 15, 1 ff. Mt. 27, 1 ff.) ist bei Marcus und Matthäus nach unfrer Untersuchung wiederum sowohl nach dem Synopticon als nach der Sonderquelle erzählt. Diese nennt den Sitz der Statthalterei πραιτώριον (Mc. 15, 16. Mt. 27, 27 cf. Joh. 18, 28. 33. 19, 9), was im Synopticon nie geschieht, und verlegt das Verhör in die Morgenfrühe, wobei Jesus auf mehrere Anklagepunkte zur Verwunderung des Pilatus schweigt (Mc. 15, 3-5. Mt. 27, 12-14), wovon Lucas nichts erzählt. Auch die Barabbas= siene enthält bei Marcomatthäus (Mc. 15, 6-10. Mt. 27, 15-19) ein bei Lucas fehlendes Stück. Nach der Preisgabe Jesu (Mt. 27, 24f.) liefert Pilatus Jesus der Robbeit der Soldaten aus (Mc. 15, 16-20. Mt. 27, 27-31), ebe er zur Kreuzigung geführt wird. Johannes nun bringt eine sehr ausführliche Verhandlung vor Pilatus, die nicht gang leicht zu beurteilen ist. Sie zerfällt in zwei hauptepisoden (a. 18, 28-19, 6a. - b. 19, 6b-16). Von Kajaphas wird Jesus frühmorgens zu Pilatus ins πραιτώριον (Joh. 18, 28. 33. 19. 9) geführt (18, 28), der sich nach der Anklage erkundigt (D. 29f.) und ihn nach judischem Gesetze ohne seine Mitwirkung abzuurteilen anrät, was sie für unmöglich erklären, da es sich um die Todesstrafe handelt (D. 31 f.). Nun geht Pilatus mit Jesus ins Prätorium (D. 33 είσηλθεν οδυ πάλιν είς το πραιτώριον) und befragt ihn über sein Königtum (D. 33 od el 8 Basileds rav Jovdalwy), worauf ihm Jesus Rede steht (D. 33-37). Da Pilatus keine Schuld an ihm findet (D. 38 έγω οδδεμίαν έν αδτώ εδρίσκω αίτίαν), will er ihn nach Gewohnheit des Seltes im Gnadenwege freigeben; sie fordern aber Barabbas (D. 38-40). Nun läkt er Jesus geifteln; δίε στρατιώται bekleiden ihn mit Dornenkrone (19, 2 πλέξαντες στέφανον έξ ακανθων cf. Mc. 15, 17. Mt. 27, 29) und Purpur= mantel (D. 2 Ιμάτιον πορφυρούν περιέβαλον αὐτῷ cf. Mc. 15, 17. Mt. 27, 28), und in diesem Aufzug wird Jesus von Pilatus dem Dolke gezeigt (19. 5 ίδου δ ανθρωπος), das die Kreuzigung fordert (19, 1-62). - Nun erklärt Pilatus wieder, er finde keine Schuld an ibm, sie sollen ihn selbst aburteilen (19, 6b), worauf die Juden ihn, da er sich zum Gottessohn gemacht habe, als todeswürdig bezeichnen (19, 7). Darauf geht Pilatus wieder ins Prätorium (19, 9 εἰσῆλθεν είς τὸ πραιτώριον πάλιν) und fragt ihn nach seiner herkunft, erhält aber zuerst gar keine Antwort (19, 9 cf. Mc. 15, 4f. Mt. 27, 13f.), auf weiteres Drängen nur eine indirekte (D. 10f.). Darauf sucht er ihn frei zu bekommen; die Juden aber beantworten seinen Vorschlag mit dem Dorwurf der Kaiserseindschaft (D. 12). So führt er, selbst auf dem Richtplat sitend, Jesus dem Dolke noch einmal vor Augen mit den Worten: ἔδε δ βασιλεύς ύμῶν (D. 13f.). Sie aber fordern trot seines Zögerns die Kreuzigung (D. 15). Zweimal sucht demnach Dilatus den Rechtsfall auf das jüdische Gesetz abzuwälzen (18, 31: 19, 6b); zweimal verhört er Jesus im Innern des Prätoriums (18, 33-37:19, 9-11); zweimal sucht er ihn freizubringen (18, 39: 19, 12); zweimal führt er ihnen Jesum vor, das eine Mal in Königstracht (19, 4 f.), das andre Mal unter dem Königstitel (19, 14); aber beide Male fordern sie die Kreuzigung. Diese Doppelheiten legen die Frage nahe, ob nicht in c. 18, 28-19, 6ª und c. 19, 6b-16 der doppelte Bericht eines einzigen Vorgangs enthalten ift, freilich so, daß jedesmal aus dem gleichen hauptvorgang je ver= ichiedene Einzelzüge herausgehoben sind. Eine ähnliche Verdoppelung scheint im Auferstehungsbericht vorzuliegen (20, 1-10. 19-23: 20, 11-18. 24 ff.), wie sich noch zeigen wird. Mun ist ja bei Marcomatthäus der eigentliche Prozest vor Pilatus nur in größter

Kürze angedeutet (Mc. 15, 3-5. Mt. 27, 12-14), so daß gegenüber der johanneischen Ausführung, mag sie nun den hergang einmal ober zweimal erzählen, jedenfalls ein Unterschied besteht. Doch berührt sich in der ersten johanneischen Szene (18, 28-19, 6ª) mit Marcomatthäus der Umstand, daß die Freilassung eines römischen Gefangenen am Passafest als herkommen bezeichnet wird (18, 39 cf. Mc. 15, 6. Mt. 27, 15), sowie por allem, daß Jesus von den Soldaten mit Dornenkrone und Purpurmantel bekleidet wird (19, 1 ff. cf. Mt. 15, 16-20. Mt. 27, 27-31), welche Zuge bei Lucas ganzlich fehlen. Auch geht aus Mc. 15, 18. Mt. 27, 29 zaige, saoilev vor Jovdaiwr hervor, daß auch bei Marcomatthäus wie bei Johannes (18. 23 σὰ εί ὁ βασιλεὺς τῶν 'Ioνδαίων), die Frage des Juden= königs von Pilatus gestellt worden war, gerade wie es im Syn= opticon ausdrücklich gesagt wird (Mc. 15, 2. Mt. 27, 11. Cc. 23, 3), weshalb die marcomatthäische Darstellung leicht verdrängt werden konnte. In der zweiten johanneischen Szene (19, 6b-16) berührt sich mit Marcomatthäus die Hervorhebung von Jesu Schweigen (Joh. 19, 9). Auch daß Pilatus den Richterplat im hof vor allem Dolke einnimmt (Joh. 19, 13), stimmt zu dem händewaschen (Mt. 27, 24), und könnte man die Szene vom Traum der Frau (27, 19) aus der marcomatthäischen Sonderquelle herleiten, so wäre hier das βημα ausdrücklich erwähnt wie bei Johannes (19, 13).

Der johanneische Bericht von der Kreuzigung weist Ähnlichkeit mit dem synoptischen auf. hier (Joh. 19, 19 Ίησοῦς ὁ Ναζωραῖος δ βασιλεύς των 'Ιουδαίων) wie dort (Mt. 27, 37 'Ιησούς δ βασιλεύς των Ioυδαίων cf. Mc. 15, 26. Cc. 23, 38) die Kreuzesinschrift, die zwei Schächer rechts und links (Joh. 19, 18), die Teilung der Kleider (Joh. 19, 23 f.). Der Essigtrunk, den ein Soldat dem Gekreuzigten reicht, ist bei Johannes genügend motiviert, wo er als Cabetrunk des Dürstenden erscheint (Joh. 19, 28). Bei Lucas (23, 36), also vermutlich im Synopticon, fehlt die Motivierung. Bei Marcomatthäus (Mc. 15, 36. Mt. 27, 48) fehlt sie gleichfalls, so daß man fragen kann, ob Mc. 15, 36. Mt. 27, 48, das jest mit dem Elias= motiv der Sonderquelle verknüpft ist, ursprünglich vielleicht jum Synopticon gehörte, während die marcomatthäische Sonderquelle einen abgelehnten Trunk vor der Kreuzigung erwähnt (Mc. 15, 23. Mt. 27, 34). Stimmt Johannes in diesen Dunkten mit dem Synopticon überein, so verbinden ihn andre mit Marcomatthäus, wo Lucas versagt. Dabin gehört die Aufzählung mehrerer Frauen

Johannes nennt hier außer Jesu Mutter die unterm Kreuz. Mutterschwester, ferner Maria Kleopä und Maria Magdalene (19, 25). Die Mutter wird von dem Lieblingsjünger vielleicht noch vor dem Tode Jesu hinweggeführt (19, 27); die anderen scheinen zurückzubleiben. Auch Marcus und Matthäus aber nennen brei Frauen mit Namen, nämlich Maria Magdalene, Maria die Mutter Jacobus' und Josephs, und Salome, die von Matthäus als Mutter der Zebedaiden eingeführt wird (Mc. 15, 40. Mt. 27, 56). Gewift mit Recht hat man in der Frau des Kleopas (Joh. 19, 25) und der Mutter Jacobus' und Josephs dieselbe Person gesehen, die also auch Maria hieß; und ebenso wird Salome die Mutterschwester Jesu gewesen sein, so daß die Zebedaiden seine Vettern waren. 336) Die allgemeine Erwähnung von vielen ungenannten grauen bagegen, die Jesu Begleiterinnen von Galiläa her waren, deren auch Lucas gedenkt (Mt. 27, 55. Mc. 15, 41. Cc. 23, 49), darf als synoptisch angesprochen werden. Wenn sich bei Jesu Begräbnis burch Joseph von Arimathia und Nicodemus nicht entscheiden läßt, ob Johannes (19, 38-42) mit dem Synopticon oder der Sonderquelle (Mc. 15, 44f.) zusammenhängt oder nicht vielmehr gang frei berichtet, perhindet in der Auferstehungsgeschichte Maria Magdalene in bedeutsamer Weise wieder Johannes mit Marcomatthäus. Die johanneische Erzählung zeigt hier, wie das Verhör vor Pilatus, wieder zwei Szenen, die man für Verdoppelung einer einzigen halten könnte (20, 1-10: 20, 11-18). Zweimal steht Maria Magdalene am Grabe (20, 1. 11) und zweimal macht sie den Jüngern Mitteilung vom Erlebten, das eine Mal Petrus und dem Lieblingsjünger vom geöffneten Grabe (20, 2), das andre Mal άγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς pon der Er= scheinung des Herrn (20, 18). Zweimal auch spricht sie die Worte: ήραν τὸν κύριον . . . καὶ οὐκ οἴδα[μεν] ποῦ ἔθηκαν αὐτόν (20, 2. 13), das eine Mal freilich zu den zwei Jüngern, das andre Mal zu den zwei Engeln. Der geschichtliche hergang möchte der sein, daß die zweite Szene (20, 11-18) por die erste (20, [1.] 2-9) gehört. Maria Magdalene sieht zwei Engel im offenen Grabe (20, 11 f.), klagt ihnen ihr Leid (D. 13) und sieht beim Umwenden Jesus selber, von dem sie eine Botschaft an seine abelooi mit= bekommt, die sie alsbald ausrichtet (D. 14-18). Darauf sind Petrus

 $<sup>^{\</sup>rm 536})$  Jahn, Brüder und Vettern Jesu in den Forschungen zur Geschichte des nt. Kanons VI, S.  $340~{\rm ff}.$ 

und Johannes jum Grabe gegangen (D. 2-10). Abnlich stellt die Sonderquelle Maria Magdalene vor die zwei andern namhaft gemachten Frauen (Mc. 15, 40. 47. 16, 1. Mt. 27, 56. 61. 28, 1), scheint ihr also wie Johannes die Rolle einer hauptzeugin der Auferstehung zu geben, mahrend bas Synopticon Maria Magdalenes Anwesenheit am Grabe nicht erwähnt (Mc. 16, 2. Cc. 24, 1); Lucas spricht ganz allgemein von Frauen aus Galiläa (Cc. 23, 49. 55). 387) Matthäus ferner — Marcus bricht hier ab — berichtet ähnlich wie Johannes von einer Erscheinung Jesu vor den Frauen (28, 9f.). Und höchst eigentumlich ist, daß auch er wie Johannes Jesus von den Jüngern hier als von seinen adelopol sprechen läßt (28, 10), welcher Ausdruck zwischen seiner Quelle und Johannes eine feste Derbindung herstellt. Der erhöhte herr erklärt sich damit gum haupte einer Gemeinschaft von Brüdern, die der unsichtbaren Welt angehört, beren Vater Gott im himmel ist. 388) Dem Sinale bei Matthäus (28, 16-20), wenngleich mit verändertem Schauplatz, entspricht das Sinale bei Johannes (20, 19-23), das den Jüngern den heiligen Geist zuspricht. Das Nachspiel (20, 24-29) möchte wie 20, [1.] 2-9 ein Nachtrieb sein. 339) Wenn endlich der Zweck des Johannesevangeliums darin liegt, Glauben an Jesus, &ri eordie & Χριστός δ νίδς τοῦ θεοῦ (20, 31 cf. 1, 34) zu wecken, so steht ja hier die Überschrift der Sonderquelle (Mc. 1, 1 εὐαγγέλιον Ίησοῦ Χριστοῦ υίοῦ θεοῦ) und der Gedanke des Petrusbekenntnisses in der matthäischen Sorm vor uns (Mt. 16, 16), die wir auf die Sonder= quelle guruckgeführt haben. Und wir erinnern uns, welcher Nachdruck gerade bei Marcomatthäus im Unterschiede vom Synopticon auf dem Begriff πιστεύειν liegt, der auch hier im Mittelpunkte der religiösen Erfahrung steht (cf. Mc. 16, 16). Endlich kennen Marcus und Matthäus wie Johannes eine Erscheinung des Auferstandenen por den Aposteln in Galilaa (Mc. 14, 26 ff. 16, 7. Mt. 26, 30 ff. 28, 7, 16 ff. Joh. 21). Wie Christi Predigt vom Evangelium in Galilaa beginnt (Mc. 1, 14 f. Mt. 4, 12. 17), so schließt sie dort. Matthäus (28, 16 ff.) erweckt den Eindruck, daß die Szene die lette Erscheinung Christi bringt, in der den Elfen sein Dermächtnis übergeben wird. Oftern und himmelfahrt find in eins verschmolzen.

<sup>887)</sup> Cc. 24, 10 ist weder spnoptisch noch marcomatthäisch.

<sup>338)</sup> Man könnte fragen, ob ursprünglich hier Jesu leibliche Brüder gemeint sind (cf. 1. Cor. 15, 7); doch Matthäus denkt an die Elf (28, 16).

<sup>339)</sup> Wellhausen, Erweiterungen S. 27.

Der Berg, wohin sie entboten werden, scheint der himmelfahrtsberg ju sein. Der Zweifel einiger (28, 17) zeigt, daß diese den herrn vorher nicht gesehen haben. Sind welche unter den Elfen gemeint, so daß das Thomasmotiv aus dem Johannesevangelium vorläge, so besteht ein Unterschied von der jerusalemischen Erscheinung bei Lucas und Johannes. Doch wäre nicht gang unmöglich, daß die Zweifler neben den Elfen stehen, nicht in ihnen enthalten sind. Auch dann jedoch hätte Matthäus die Osterszene bei Lucas und Johannes in Jerusalem nicht erzählt. Das wird verständlich, wenn ihm alles auf das große trinitarische Sinale mit dem Missionsbefehl ankam. 340) Die galiläische Erscheinung bei Matthäus ist aber gewiß nicht apokryph, sondern ruht auf ältester Tradition, wie das doppelt überlieferte marcomatthäische Berrenwort von der unsichtbaren Wanderung Jesu mit den Elfen nach Galiläa beweist. Eine galiläische Schluferscheinung kennt auch das Johannesevangelium (c. 21), wiederum bei einem Mahle (D. 9). hier spielen Petrus und der geliebte Jünger, also Johannes, eine Rolle, denen die Zukunft angedeutet wird (D. 15 ff.). Die Erscheinung, die nach den zwei jerusalemischen (20, 19 ff. 24 ff.) die erste gewesen sein soll (D. 14), scheint der matthäischen Schlufigene zu entsprechen. Wären die zwei Jerusalemer Szenen Varianten, dergleichen wir ja im Schluß des Johannesevangeliums auch sonst vermutet haben, so würde es sich lettlich um eine jerusalemische und eine galiläische Jungerszene handeln, von denen die zweite nicht von Johannes selbst, sondern in seinem Schülerkreise aufgezeichnet ware. Auch Paulus kennt nach dem ersten Korintherbriefe (1. Cor. 15, 3ff.) zwei Erscheinungsreihen des Auferstandenen. Die eine mit Kephas, den Zwölfen und den mehr als fünfhundert gehört nach Jerusalem; die zweite mit Jacobus und den Aposteln mag nach Galilaa gehören. Da die Imölf mit den Aposteln doch identisch sind, wäre auch hier wieder eine jerusalemische von einer galiläischen Erscheinung vor den Jüngern ju unterscheiden. Jedenfalls kann sich der galiläische Schauplatz neben dem jerusalemischen nach den ältesten Urkunden wohl behaupten.

<sup>340)</sup> Wie Marcus sein Evangelium schloß, wissen wir nicht; am ehesten könnte Aristion in Mc. 16, 14—16 marcomatthäische Elemente erhalten haben (cf. Mc. 6, 6. 9, 24. Mt. 13, 58 ἀπιστία; Mc. 10, 5. Mt. 19, δοκληφοκαφδία), wo uns gleichfalls Missions= und Taufbefehl begegnen. Das Mahl, bei dem Jesus sie trifft (16, 14), muß nicht in Jerusalem, sondern kann in Galiläa unter freiem himmel stattgefunden haben.

Der Überblick des Verhältnisses zwischen Marcomatthäus und Johannes zeigt die nahe Verwandtschaft der beiderseitigen Aberlieferung. Gewiß finden sich bei Johannes zu Anfang (Joh. 1, 23, 26f.) in der Mitte (c. 6, 1 ff. 10. 13) und am Ende (19, 19. 23 f. [28.]) Berührungen auch mit der synoptischen Erzählung. Daß sie Abhängigkeit, sei es schriftliche, sei es mundliche, auf Johannes' Seite beweisen, scheint mir unsicher; es kann auch doppelte Augenzeugenschaft vorliegen, was bei Annahme des apostolischen Ursprungs für das vierte Evangelium nicht unwahrscheinlich ist. Die synoptischen Anklänge bei Johannes treten aber stark guruck gegen die marcomatthäischen, von denen Lucas nichts weiß. Wir haben den Sall, daß bei Marcus und Matthäus eine Quelle fließt, die auch bei Johannes vorhanden ist, während sie bei Lucas gang fehlt. Sie steht dem Synopticon, das wir aus dem Umkreise des Petrus hergeleitet haben, selbständig und vollwertig gegenüber. Wenn nun gerade Johannes bei all seiner eigenartigen Aberlieferung Der= wandtschaft mit ihrem Anschauungskreise zeigt, so erhebt sich die Frage, ob wir sie nicht aus dem johanneischen Umkreise berleiten muffen, so daß Marcus die petrinische und die johanneische Aberlieferung in seinem Evangelium miteinander verwob.

## d) Paulus.

Daulus beruft sich in seinen Briefen nirgends auf ein schriftliches Evangelium. Wohl aber betont er mit Nachdruck die Aberlieferung, die nagadoois über Jesus Christus, die er selbst empfangen hat, um sie seinen Gemeinden weiterzugeben. Sie bezieht sich sowohl auf das Glaubensleben (1. Cor. 15, 1. 3 τδ εὐαγγέλιον, δ εὐηγγελισάμην δμίν, δ καὶ παρελάβετε . . . παρέδωκα γὰρ δμίν ἐν πρώτοις, δ καὶ παρέλαβον, δτι Χριστός ἀπέθανεν. — 1. Cor. 11.23 παρέλαβον άπό τοῦ κυρίου, δ καὶ παρέδωκα ύμιν, δτι δ κύριος Χριστός . . . Ελαβεν άφτον cf. Col. 2, 6.) wie auf den sitt= lichen Wandel (1. Cor. 11, 2 παρέδωκα υμίν τάς παραδόσεις. - 2. Thess. 2, 15 κρατεῖτε τὰς παραδόσεις. - 3, 3 κατὰ τὴν παράδοσιν ην παρελάβετε παρ' ημών. — Phil. 4, 9 παρελάβετε). Sie knüpft das Band sowohl zwischen Paulus und den Uraposteln als zwischen ihm und seinen Gemeinden; als lebendiger Strom, der in Christus seine Quelle bat, durchflieft sie die Kirche. Sie steht im Gegensak zu den narqunal nagadóseis (Gal. 1, 14 ff. Col. 2, 8) des Judentums, in denen Paulus früher gewandelt ist. Diese παράδοσις paulus. 227

των πρεσβυτέρων (Mc. 7, 3. 5 cf. D. 8, 9. 13. Mt. 15, 2 cf. D. 3. 6) galt bei Schriftgelehrten und Pharifäern alles, weshalb sie von Jesus mit Nachdruck bekämpft wird. Diesen Kampf Jesu nimmt Paulus mit Bewuftfein auf; aus ihm entspringt seine ganze theologische Fragestellung. Und damit kommen wir auf die Frage, ob die urchristliche nagaδοσις, auf die sich Paulus beruft, wenn auch nicht schriftlich, so doch mundlich schon eine feste Sorm hatte. Was die herrnworte betrifft, auf die sich Paulus beruft oder auf die er anspielt, so läft sich nun aus seinen Zitaten das Vorhandensein einer geschlossenen Sammlung, etwa wie wir uns das älteste Matthäusbuch der Logia denken können, nicht bestimmt erweisen. 341) Dadurch ist die literatur= geschichtliche Untersuchung sehr erschwert, eine befriedigende Cosung fehlt bis jett. Doch bezieht sich Paulus nicht nur auf Herrnworte, sondern auch auf ein Christusbild, das der urchristlichen Überlieferung vertraut war. Und hier entspringt die Frage, ob nicht dies Evangelium, das Paulus auf Grund mündlicher Überlieferung predigte (1. Cor. 15, 1), in unsern Evangelien eine schriftliche Analogie bat. hier scheint mir nun die Verwandtschaft seines Christusbildes mit der Darstellung unfrer Sonderquelle aus manchen Punkten klar hervorzugehen, während die snnoptische Überlieferung keine größere Rolle bei ihm spielt.

In den Thessalonicherbriefen ist der Eschatologie ein breiter Spielraum gelassen; das dort entworfene eschatologische Bild ist am aussührlichsten nach einem Herrnwort (ἐν λόγφ κυρίου) geschildert (1. Th. 4, 15 ff.). Nach diesem Herrnwort sind drei eschatologische Stadien anzunehmen, 1. die Erscheinung des Herrn ἀπ΄ οὐρανοῦ, 2. die Auferstehung der νεπροὶ ἐν Χριστῷ πρῶτου, 3. ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἄμα σὺν αὐτοῖς ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα (1. Thess. 4, 16 f.). Wir haben nun kein Herrnwort, das dieser Schilderung genau entspräche; denn explicite sind die drei Stadien in Jesu Worten nicht erwähnt. Wohl aber liegen sie implicite dem Herrnwort beim Abstieg vom Derklärungsberge zugrunde, das uns nur die Sonderquelle überliesert (Mc. 9, 9 ff. Mt. 17, 9 ff.). Denn hier spricht Jesus von der Aufe

<sup>341)</sup> Jur Frage cf. Resch, Der Paulinismus und die Cogia Jesu 1904. Hier sind alle Berührungen zwischen Paulus- und Jesusworten bequem zusammengestellt. Freilich die Cogia als Literaturwerk in der Fassung Reschs sind schwerlich annehmbar.

erstehung des Menschensohnes von den Toten, die von den Jungern erlebt werden soll. Die Junger verstehen das Wort von der all= gemeinen Totenauferstehung; sie nehmen also an, daß sie diese erleben sollen. Nachdem Jesus als Erstling por den andern erstanden war, muß die allgemeine Totenauferstehung bei Cebzeiten der Junger eschatologische Erwartung geblieben sein (cf. Mt. 27, 52 f.), von der uns bei Paulus der Ausdruck vorliegt. Auch die Herabkunft des herrn vom himmel her έν κελεύσματι, έν φωνή άρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ (4, 16 cf. 1. Cor. 15, 52), hat ihre Analogie in der Sonderquelle matthäischer Sassung, wo das Zeichen des Menschensohnes er ovoaro erscheint (Mt. 24, 30a), wo er senden wird τους άγγέλους αὐτοῦ μετὰ σάλπιγγος μεγάλης (24, 31). welche die endentol aus aller Welt sammeln werden (Entovvάξουσιν). Die Entrückung auf Wolken durch die Luft (1. Theff. 4, 17) spricht Jesus weder in der Sonderquelle noch im Synopticon aus; das zugrundeliegende Herrnwort kann (cf. Mc. 9, 9 ff. | 13, 27. Mt. 24, 30°. 31), sei es von der Urgemeinde, sei es von Paulus, leicht ausgeschmückt worden sein. Ebenso stark berührt sich Paulus mit der Sonderquelle im zweiten Briefe. Die Apokalppfe des herrn vom bimmel mit seinen gewaltigen Engeln (2. Theff. 1, 7) jum 3weck der έπισυναγωγή der Gläubigen (2. Theff. 2, 1. - cf. Mc. 13, 27. Mt. 24, 31 ἐπισυνάξ[ει]) nimmt die Dorstellung des ersten Briefes wieder auf (1. Theff. 4, 16f. cf. 3, 13); sie macht der Alipis der Gläubigen ein Ende (2. Thess. 1, 6f.), die also ber Erscheinung Christi gerade wie in der Sonderquelle vorausgehen soll, wo die Endentol in größte Allyis geraten (Mc. 13, 19f. Mt. 24, 21f.). Vor allem wichtig ist aber die Vorstellung vom ανθοωπος της ανομίας, δ νίδς τῆς ἀπωλείας, δ ἀντικείμενος καὶ δπεραιρόμενος δπέρ πάντα λεγόμενον θεόν ή σέβασμα, ώστε αὐτὸν είς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι, ἀποδεικνύντα έαυτον δτι έστιν θεός (2. Theff. 2, 3f.). In ihm ist unverkennbar die Macht des marcomatthäischen Boeλυγμα έρημώσεως vorhanden, das gleichfalls masculinisch, also persönlich an heiliger Stätte gedacht ist (Mc. 13, 14ª. Mt. 24, 15ª). Beide Vorstellungen sind aus gleicher Wurzel entwachsen; im Syn= opticon fehlt eine genaue Analogie. Die Figur ist das Urbild des Antidrists, der sich nach der Sonderquelle in den ψευδόχοιστοι und ψευδοπροφήται vervielfältigt, καὶ ποιήσουσιν σημεῖα καὶ τέρατα πρός τὸ ἀποπλανᾶν, εἰ δυνατόν, τοὺς ἐκλεκτούς (Mc. 13, 22. Mt. 26, 24). Gang ahnlich spricht Paulus von der Paulus. 229

ένέργεια τοῦ σατανᾶ ἐν πάση δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεὐδους (2. Thess. 2, 9); den Verlorenen sendet Gott ἐνέργειαν πλάνης εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει (V. 11). Und die Sonderquelle warnt vor dem Irrglauben (Mc. 13, 21. Mt. 24, 23 μὴ πιστεύετε), während Paulus die Verstockung, εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει verkündet (V. 12). An die marcomatthäische Apokalypse erinnert schließlich auch die Mahnung Pauli im Römerbriese (Rom. 13, 11 st. cf. Mc. 13, 33 st.), zu wachen und sich aufs Ende vorzubereiten. Die Zeit vor Christi Auserstehung, als da galt: οὐκ οἴδατε πότε ὁ καιρός ἐστιν (Mc. 13, 33), ist nun überwunden (Rom. 13, 11 εἰδότες τὸν καιρόν); denn der herr ist im Kommen.

Im ersten Korintherbriefe gibt Paulus die Summa seines εὐαγγέλιον (15, 1 ff.). Die berühmte παράδοσις (D. 3 ff.) ist augen= scheinlich jerusalemischen Ursprungs; Kephas erscheint als der haupt= jünger, dem die erste Erscheinung des Auferstandenen zuteil geworden ist. Die katechetischen hauptpunkte sind 1. Der Tod Christi (Χριστός ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς). 2. Das Begräbnis (xal δτι έτάφη). 3. Die Auferweckung am dritten Tage (καὶ δτι έγήγερται τῆ ημέρα τῆ τρίτη κατά τάς γραφάς). Die Elemente dieser Verkündigung sind nun spnoptisch, gehören also vermutlich der Petrusüberlieferung an (cf. Mt. 26, 28 εἰς ἄφεσιν άμαρτιῶν. — Mc. 15, 46. Mt. 27, 60. Σc. 23, 53. — Mc. 8, 31 ||. 9, 31 ||. 10, 34 ||. Σc. 24, 7 μετὰ τρεῖς ημέρας [τη τρίτη ημέρα]); die Sonderquelle betont die Auferstehung am dritten Tage nicht ausdrücklich (Mc. 9, 9ff. Mt. 17, 9ff.). Ob die Erscheinungen vor den Jungern (1. Cor. 15, 5f.) noch gur Glaubenssumma gehören oder als Glaubenszeugnisse angehängt sind, kann man fragen; da sie nicht in das apostolische Glaubensbekenntnis übergegangen sind, so ist mir das zweite wahrscheinlicher.342) Die Erscheinung vor Kephas und den 3wölfen darf nun gleichfalls aus der spnoptischen Tradition abgeleitet werden (cf. Mc. 16, 7. [Cc. 24, 34] τῷ Πέτρφ. — Cc. 24, 36 ff.), und dasselbe mag von den Sünf= hundert gelten, die harnack 343) als Pfingsterscheinung fassen möchte, obwohl keine Erscheinung Christi zu Pfingsten berichtet wird.

<sup>342)</sup> A. Seeberg, Katechismus der Urchriftenheit S. 50 schließt den Katechismusstoff mit elva rolg dudena.

<sup>343)</sup> Harnack, Beiträge III S. 146 A. 1.

Dagegen scheint die Offenbarung vor Jacobus und allen andorodoi (15, 7) eine zweite Aberlieferungsreihe anzudeuten, da die δώδεκα und die απόστολοι dieselben Zeugen sind. Da des herrn Bruder Jacobus vor den andorodoi steht, von dessen Aufenthalt in Jerusalem zur Passionszeit erst das Hebräerevangelium etwas weiß, so könnte man an galiläische Offenbarungen denken, wie die Sonder= quelle eine solche vor den Jüngern ausdrücklich an den Schluß stellt (Mt. 28, 16 ff.). Dak Paulus die naoádoois auch der Sonderquelle kannte, geht nun aber mit Sicherheit aus andern Stellen des ersten Korintherbriefes hervor. Der Ausdruck Χριστός έσταυρωμένος (1. Cor. 1, 23. 2, 2. Gal. 3, 1) erinnert an das Engelwort der Sonderquelle (Mc. 16, 6\*. Mt. 28, 5b Ingov ton έσταυρωμένου [Equeire]). Vor allem gehört dahin die Fassung Christi als des christlichen Passaopfers (1. Cor. 5, 7 τδ πάσχα ημων ετύθη Χοιστός). Danach ist Christus am Tage der Passafeier gestorben; also hat das Abendmahl einen Tag vor Passa stattgefunden wie in der Sonderquelle (cf. Mc. 14, 2. Mt. 26, 5) und bei Johannes (Joh. 13, 1. 19, 37). Dieselbe Voraussetzung enthalten auch die paulinischen Abendmahlsworte (1. Cor. 11, 23 ff.), die auf eine παράδοσις από τοῦ μυρίου zurückgeführt werden. 344) Wenn hier nicht die Dassanacht, obwohl Christus als Passaopfer gilt, sondern die Nacht ev H παρεδίδετο, genannt wird, so hat man mit Recht geschlossen, daß Paulus eben nicht an die Passanacht benkt, so wenig wie die Sonderquelle und Johannes im Unterschiede vom Synopticon. Die Einsetzungsworte selbst (D. 24f.) tragen gang den marcomatthäischen Charakter, wiederum im Unterschiede vom Synopticon, was hier nicht noch einmal bewiesen zu werden braucht. Die sprödere Sorm der Sonderquelle ist bei Paulus durch kleine Zusätze erweitert (frd σωμα] τὸ ὑπὲρ ὑμῶν τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. μετά τὸ δειπνήσαι. - ή καινή [διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αῖματι]. τούτο ποιείτε, δσάκις έὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν). Die hauptsache bleibt, daß der Bundesgedanke (dia Inun) auftritt, ent= sprechend dem Gottesknecht, der in sich die Do perkörpert (Jes. 42, 6). Wenn Paulus ihn als nawn diadnun bezeichnet, so ist der Gegensatz zur nalaid dia Inn deutlich (2. Cor. 3. 14). Das

<sup>344)</sup> heitmüller in 3nW. 13 S. 321 benkt an eine unmittelbare Offenbarung an Paulus, was doch bei den Abendmahlsworten, die eine Gemeindesitte besgründen, sehr unwahrscheinlich ist.

Paulus. 231

Opfer Christi ist, da es Erlösungsopfer ist, Gegenstück zum Passa, nicht zum Sinaiopfer (Er. 24, 8); benn ber Auszug aus Ägypten ist der erste Anfang der Geschichte des Gottesvolkes. Auch die hervorhebung der ἀνάμνησις erinnert an das neue Dassaopfer; denn gerade jum Passafest murde die Erinnerung an die Erlösungsnacht gepflegt, der die Abendmahlsnacht gegenübersteht. So feiert Paulus in Christus die απολύτρωσις διά τοῦ αξματος αὐτοῦ (Eph. 1, 7. Col. 1, 14 cf. 1. Cor. 1, 30), wie das Blut des Passaopfers vor dem Würgengel befreit; und im ersten Timotheusbriefe wird der av dowπος Χοιστός Ίησοῦς genannt als δ δούς ξαυτόν άντιλυτρον ύπεο πάντων (1. Tim. 2, 6). Man hat mit Recht an den Zusammen= hang seiner Vorstellung vom Erlösungstod Christi mit dem Berrn= mort pom λύτρον αντί πολλων (Mc. 10, 45. Mt. 20, 28) erinnert, das gerade wieder nur die Sonderquelle aufbewahrt hat, in der der Gedanke der Stellvertretung auch sonst aufzutreten scheint (Mc. 8, 37. Mt. 16, 26b). Der Leidenskelch, den Jesus mit seinen Jungern trinken muß, ist eben die Abendmahlsgemeinschaft (1. Cor. 10, 16f.), in der die Erlösung enthalten ist. Auch bier zeigt sich die Parallele zwischen Paulus und Sonderquelle aufs deutlichste. Sie halt sich nicht nur an äußere Gleichungen, sondern sie dringt in die Wurzeln der Theologie ein. 345)

Der erste Korintherbrief enthält auch παράδοσις sittlicher Art; und auch hier ist die Verwandtschaft mit der Sonderquelle zu erkennen. Gleich die Betonung der τήρησις έντολων θεοῦ (1. Cor. 1, 9 cf. 1. Tim. 6, 14) gegenüber der Beschneidung oder der Vorhaut klingt mit Jesu Worten gegen die Pharisäer zusammen, wie die Sonderquelle sie überliefert (Mc. 7, 9 ἀθετεῖτε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, ἐνα τὴν παράδοσιν δμῶν τηρήσητε), obwohl auch das Snnopticon die Sormel τηρεῖν τὰς ἐντολάς kennt (Mc. 10, 19. Mt. 19, 17. Cc. 18, 20). Auf ein herrnwort (cf. 1. Thess. 4, 15. 1. Cor. 11, 23) bezieht sich Paulus in der Ehefrage (1. Cor. 7, 8 st.). Er sagt: παραγγέλλω, οὐν ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος, γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι (7, 10). Wir haben nun wirklich ein herrnwort über diesen Punkt

<sup>345)</sup> Ist Mc. 10, 38b. 39b ursprünglich, so beweist auch diese Stelle den engen Zusammenhang der Sonderquelle mit der paulinischen Paradosis, denn für Paulus ist die Taufe gleichfalls ein Bild der Todesgemeinschaft mit Christus (Rom. 6, 3. Col. 2, 12), gerade wie die Abendmahlsgemeinschaft. cf. Prochsch, Johannes der Täufer S. 44 f.

erhalten (Mc. 10, 10-12)). Und zwar handelt es sich hier sowohl um die Entlassung der Frau (δς αν απολύση την γυναϊκα αὐτοῦ καὶ γαμήση άλλην μοιχάται έπ' αὐτήν) als die freiwillige Trennung der Frau pom Manne (D K Syrs καὶ ἐὰν γυνη ἐξέλθη ἀπὸ τοῦ άνδοδς και γαμήση αλλον, μοιχαται). 846) Nur an dieser Stelle spricht Jesus über den zweiten Dunkt; er sett die sittliche Freiheit des Weibes voraus. Man darf also das Pauluswort direkt aus diesem herrnwort ableiten: es ist aber beachtenswert, daß dies der Sonderquelle angehört, deren Tradition Paulus somit wieder kennt. 347) Man kann also nachweisen, daß Daulus sich mit der Sonderquelle deckt, nicht aber völlig mit der Redequelle (Mt. 5, 32. Cc. 16, 18), wo nur von der Entlassung durch denn Mann die Rede ift. Auf dieselbe Aberlieferung weist bin 1. Cor. 6, 16 8 nollicμενος τῆ πόρνη εν σῶμά ἐστιν. ἔσονται γάρ, φησίν, οἱ δύο είς σάρκα μίαν. Genau dasselbe, nur auf die Che angewandt, sagt Jesus in der Sonderquelle Mt. 19, 5f. cf. Mc. 10, 8: nai κολληθήσεται τῆ γυναικὶ αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. ώστε οὐκέτι είσιν δύο, άλλά σὰρξ μία. Φεωίβ liegt in beiden gallen ein Zitat aus der Genesis por (Gen. 2, 24), aber die Anwendung auf die sittliche Schicksalsgemeinschaft in der Geschlechtsverbindung ist neu; und sicher hat Jesu Wort den paulinischen Beweis bestimmt. Ebenso werden wir bei der Frage der Chelosigkeit (1. Cor. 6, 7ff.) an das gleiche Thema in der Sonder= quelle (Mt. 19, 10 ff.) erinnert. In Korinth ist die Meinung verbreitet, καλον ανθοώπω γυναικός μη απτεσθαι; nur der hurerei wegen solle jeder sein Weib haben und jede ihren Mann (1. Cor. 7, 1).348) Paulus schlieft die Erörterung über diesen Punkt mit 1. Cor. 7, 7: εκαστος ίδιον έχει χάρισμα έκ θεοῦ, δ μέν ούτως, δ δε οδτως. Titius sagt mit Recht: "Das porsichtige Urteil über die Chelosigkeit in 1. Cor. 7, 7 hat in Mt. 19, 11 f. wohl nicht nur seine Parallele, sondern auch seinen Ursprung." 349) Wie bei der Che, so erinnert Paulus bei der Behandlung der Speisevorschriften an die Herrnsprüche der Sonderquelle (Mc. 7, 14ff. Mt. 15, 10ff.).

<sup>346)</sup> s. 5. 143 A. 201. — Wellhausen, Mc. S. 84.

<sup>347)</sup> cf. Higig, über Johannes Marcus. — Titius, Der Paulinismus S. 14.

<sup>348)</sup> Der Nachsatz zu V. 1 περί δὲ ὧν ἐγράψατε κτλ. beginnt erst mit V. 3; also der zweite Vers ist nicht Begründung des Paulus, sondern der Korinther.

<sup>349)</sup> cf. Titius, a. O. S. 13.

Wenn Paulus sagt: 1. Cor. 6, 13: τὰ βρώματα τῆ κοιλία καὶ ή κοιλία τοῖς βρώμασιν, so erinnert dies an Mt. 15, 17 cf. Mc. 7, 18 f.: παν τὸ είσπορευόμενον είς τὸ στόμα είς τὴν κοιλίαν χωρεί καὶ είς ἀφεδοωνα ἐκβάλλεται; nur daß Jesus gegen Pharisäismus, Daulus gegen Libertinisten kämpft. Es darf hier gleich eine verwandte Stelle aus dem Colosserbrief angeschlossen werden: Col. 2, 21 f.: δογματίζεσθε μη άψη μηδέ γεύση μηδέ θίγης, ά έστιν πάντα είς φθοράν τη άποχρήσει κατά τὰ έντάλματα καὶ διδασκαλίας των ανθοώπων. Jesus spricht in dem eben berührten Kapitel, das perschiedene Stucke aus verschiedenem Anlag in sich zu befassen scheint, von der παράδοσις των πρεσβυτέρων (Mc, 7, Mt. 15), als pon διδάσκοντες διδασκαλίας έντάλματα άνθοώπων (Mc. 7, 7, Mt. 15, 9). Auch hier zwar liegt bei Jesus wie bei Paulus ein Zitat aus Jesaia zugrunde (Jes. 29, 13 έντάλματα ανθοώπων καί διδασκαλίας); δοά δα Sonderquelle und Paulus das Zitat bei Fragen der nagadoois bringen, so werden auch hier beide von gemeinsamer Grundlage abhängen. Ähnlich steht es mit dem Sundenregister Mc. 7, 21 f. Mt. 15, 19, wenn wir 1. Cor. 5, 11 oder Gal. 5, 19f. damit vergleichen. Da die herrnworte darüber mit den schon besprochenen Herrnworten in einem Kapitel (Mc. 7. Mt. 15) verbunden sind, wird man bei Paulus an eben dies Kapitel, wenn auch hier nur im allgemeinen, erinnert. Schließlich gemahnt die Zartheit der paulinischen Behandlung der Schwachen an das Verbot Jesu, σκάνδαλον 3μ qeben. An Mc. 9, 42 ||: δς αν σκανδαλίση ένα των μικοων τούτων των πιστευόντων werden wir erinnert durch 1. Cor. 8, 13 Γνα μη τον άδελφον σκανδαλίζω, wobei ber aktivische Gebrauch von σκανδαλίζειν zu beachten ist. 350) Und δας Wort vom Salz (Mc. 9, 50 έαν δε τδ άλα άναλον γένηται, έν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε; ἔχετε ἄλα καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις) klingt unverkennbar bei Paulus wider im Colosserbrief: Col. 4, 6 δ λόγος δμών . . . άλατι ήρτυμένος und im Römerbriefe: Rm. 12, 18 εἰ δυνατόν, τὸ ἐξ ὑμῶν, μετὰ πάντων ἀνθοώπων είρηνεύοντες. Das Christuswort vom Seelsorgeramt unter Zeugen: Mt. 18, 16: ἴνα σταθη ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων η τριῶν, wiederholt Paulus bei Empfehlung der Behandlung eines Gemeindeältesten (1. Tim. 5, 19 cf. 2. Cor. 13, 1). Die Kirchengucht in der ένκλησία (Mt. 18, 17) als letztes Rettungsmittel für den

<sup>350)</sup> s. s. 173. — Wellhausen, Einleitung S. 33.

Sünder empfiehlt Paulus einmal im ersten Korintherbriefe: 1. Cor. 5, 3: κέκρικα . . . συναχθέντων δμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῷ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾳ. Hierbei ist Christus in der versammelten Gemeinde mit seiner Kraft gegenwärtig gedacht, gerade wie er von sich selbst sagt: Mt. 18, 20: οδ γάρ είσιν δύο ἡ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμον ὄνομα, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσφ αὐτῶν. Wohin wir demnach bei Paulus im Umkreis der Gemeindepslege blicken, überall treten uns Anspielungen an herrnworte entgegen, die der Sonderquelle angehören. Das kann nicht Jusall sein, sondere reklärt sich nur aus einer gleichen παράδοσις, die in der Sonderquelle und bei Paulus weiterlebt.

Im Galaterbriefe und im Römerbriefe herrschen die umfassenden Gesichtspunkte por, und die einzelnen παραδόσεις der Gemeinde treten guruck. Aber auch hier bewährt sich der Jusammenhang der paulinischen Anschauung mit der Überlieferung der Sonderquelle, und gerade seine Beobachtung an theologischen Zentralpunkten ist für die Geschichte der paulinischen Theologie von Bedeutung. Im Galater= briefe spricht Paulus vom Ursprung seines Apostolats (Gal. 1, 10 ff.). Als es Gott gefallen hat, αποκαλύψαι τον νίον αὐτοῦ ἐν έμοι. Γνα εδαγγελίζωμαι αδτόν έν τοῖς έθνεσιν, εδθέως οδ προςανεθέμην σαρκί και αζματι (1, 16b). Diese Worte, zumal in einer Situation, in der Paulus das Recht seiner Mission abgrenzt gegenüber dem Missionsgebiete des Petrus, klingen an das Chriftuswort an den Bekenner Petrus an, wie es die Sonderquelle überliefert hat (Mt. 16, 16\*. 17-19). Auch Petrus hatte Christus als den νίδς τοῦ θεοῦ τοῦ ζώντος erkannt; auch er hatte diese Erkenntnis nicht von oào & nal alua empfangen, sondern durch eine anonalowis des himmlischen Daters. Fleisch und Blut ist hier wie dort die menschliche Natur, welche einer anoualvwis gegenüber ausscheiden muß, da sie ein unzureichendes Erkenntnis= organ für die göttlichen Dinge ist. Die Christuserkenntnis bei Detrus und Paulus ist also von gleicher göttlicher Ursprünglichkeit. so dak Paulus in keiner Weise vom "Selsen" Petrus abhängt. Ja. es sieht wie ein Widerspruch gegen die bekannte, im Katholizismus klassisch gewordene Mißdeutung des Herrnwortes an Petrus aus, wenn Paulus anderswo mit Nachdruck betont, daß Chriftus der einzige Baugrund ist, auf dem sich die gesamte οἰκοδομή der Kirche erhebt (1. Cor. 3, 11. Eph. 2, 20). An Christus als den Eckstein Paulus. 235

(ἀκρογωνιαῖος) schließt sich das Θεμέλιον τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν an, auf dem sich dann weiter der Bau der Kirche erhebt, in dem die Schranke zwischen Judentum und Heidentum niedergerissen ist (Eph. 2, 11 ff. 22). Die ἐκκλησία Christi, als Bauwerk gedacht (cf. 1. Cor. 14, 4f. 12 cf. 2. Cor. 5, 1), ist ein Bild, das auf das Christuswort der Sonderquelle zurückgeht, nur daß Christus selbst auf Grund eines spnoptischen Herrnwortes als der Eckstein gefaßt ist (Mc. 12, 10. Mt. 21, 42. Cc. 20, 17).

Im vierten Kapitel w die Galater stellt Paulus in hagar und Sara die Ίερουσαλήμ δούλη der Ίερουσαλήμ έλευθέρα gegenüber (4, 21 ff.). In Judentum und Christentum stehen sich δύο διαθηκαι gegenüber (D. 24), wie Paulus auch an die Korinther die nalaià διαθήμη (2. Cor. 3, 14) der μαινή διαθήμη (1. Cor. 11, 25) entgegen= sett. Wir sahen schon, daß er mit der καινή διαθήκη an die marcomatthäischen Abendmahlsworte des herrn anknüpft (Mc. 14, 24. Mt. 26, 28). Wenn er nun die ElevGeoia des Christentums betont (Gal. 5, 1. 13. Rom. 8, 21. 2. Cor. 3, 17) und sie auf Christus begründet (Gal. 5, 1 τη έλευθερία ημάς ηλευθέρωσεν δ Χριστός. — 4, 7 ωστε οὐκέτι εί δοῦλος άλλα νίός), so stimmt diese Auffassung 3u einem herrnwort an Petrus, das wieder nur die Sonderquelle überliefert (Mt. 17, 24-27). Gegenüber dem judischen Gesetz, wonach alle Juden die Tempelsteuer zu entrichten haben, also Untertanen sind, behauptet er für die Sohne Gottes die Freiheit (D. 26 άραγε έλεύθεροί είσιν οί viol). Christus ist δ viós schlechthin, wie Gott & narho schlechthin ist (Mc. 13, 32. Mt. 24, 36), und genau so absolut wie die Sonderquelle braucht Paulus die Begriffe δ πατής und δ viός (1. Cor. 15, 24. 28).851) Aber als Sohn Gottes ist er das haupt einer neuen Samilie (cf. Mc. 3, 3 ff. ||), für welche die παλαιά διαθήμη nicht mehr gilt. Das Gesetz der Freiheit der Kinder Gottes ist die Liebe (Gal. 5, 15 & yào nãs vópos èv évì λόγφ πεπλήρωται, έν τῷ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν cf. Rom. 13, 8f.). Wenn Paulus das Liebesgebot gegenüber dem alten Gesetz den Eregos vouos nennt (Rom. 13, 8), so ist der Busammenhang mit Christi Liebesgebot sehr deutlich, das uns ja gerade die Sonderquelle (Mc. 12, 31. Mt. 22, 39), wie auch Johannes (13, 34f.) in voller Schärfe überliefert hat. Also auch hier wieder ist der Zusammenhang der paulinischen παράδοσις mit der Sonder=

<sup>&</sup>lt;sup>351</sup>) cf. Titius a. O. S. 16. Auch vergleiche man 1. Tim. 5, 21 Gott, Christus, Engel mit Mc. 13, 32. Mt. 24, 36.

quelle klar. So hat Jesus Christus uns dem gegenwärtigen Äon entrissen, indem er sich für unsre Sünden dahingab (Gal. 1, 4 & δούς ξαντόν ύπες των άμαςτιων ήμων. — 2, 20 εν πίστει . . . τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παςαδόντος ξαντόν ύπες έμοῦ. — 1. Tim. 2, 6 δ δούς ξαντόν ἀντίλυτρον ὑπες πάντων. — Tit. 2, 14 δς ξδωκεν ξαντόν ὑπες ήμων). In diesem νίὸς τοῦ θεοῦ (Gal. 2, 20) steht der νίὸς τοῦ ἀνθρώπον der Sonderquelle vor uns, der gekommen ist δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλων (Mc. 10, 45. Mt. 20, 28). In seine βασιλεία hat Gott uns versett (Col. 1, 13 cf. Mt. 20, 21. [Mc. 10, 37]).

Neben dem Gottesreich steht in der Sonderquelle (Mt. 16, 18. 18, 17) wie bei Paulus die έκκλησία. Da in allen vier Evan= gelien die ennlyola nur an den zwei erwähnten Stellen der Sonder= quelle vorkommt, so liegt es gewiß nahe, auch hier dieselbe nagaδοσις wie bei Paulus anzunehmen, bei dem die έκκλησία eine so große Rolle spielt. Im Evangelium enthält die έμκλησία sowohl ben Begriff der Gesamtkirche Christi (Mt. 16, 18) als den der Einzelgemeinde (18, 17). Paulus nun kennt gleichfalls beide Bedeutungen. In der enulygla vov Deov, die er einst in der Urchriftenheit verfolgt hat (1. Cor. 15, 9. Gal. 1, 13. Phil. 3, 6), liegen beide Begriffe noch ungetrennt ineinander; anderswo spricht er von der ennlygia in Korinth (1. Cor. 1, 2, 2, Cor. 1, 1), in Kenchreä (Rom. 16, 1), in Caodicea (Col. 4, 16) und sehr häufig von den Einzelgemeinden im Plural. Doch der Gesamtbegriff ist von ihm an die Kolosser (Col. 1, 18, 24) und vor allem an die Epheser ent= wickelt worden. hier ist die ennlyola weniger als Bau gedacht wie bei der Einzelgemeinde (1. Cor. 14, 4f. 12 cf. Mt. 16, 18) denn als Organismus, dessen κεφαλή Christus ist (Col. 1, 18. 24. Eph. 1, 22. 5, 23), so daß sie als σωμα αὐτοῦ erscheint, wobei jedoch auch das Bild der οἰκοδομή τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ begegnet (Eph. 4, 12). Wir finden also bei Paulus den Begriff der eundyola aus der Sonderquelle organisch weiterentwickelt, so daß der umgekehrte Einfluk der paulinischen Theologie auf Matthäus schwerlich in Betracht kommt. Ebenso aber wie ή έκκλησία ist τδ εὐαγγέλιον Sonderaut der Sonderquelle gegenüber allen Evangelien (Mc. 1, 1. 14f. 13, 10. 14, 9. 16, 15. — Mt. 4, 23. 9, 35. 24, 14. 26, 13); denn Mc. 8, 35, 10, 29 ist nach Ausweis der innoptischen Parallelen nicht quellenhaft, sondern Eintragung des Marcus. Bei Paulus nun ist das edayyelliov der Centralbegriff seiner ganzen Verkündigung (Rom. 1, 16). Wir können aber seinen gangen Umfang bier nicht entwickeln, sondern muffen uns mit einer herausstellung einiger Zuge begnügen, die den Jusammenhang mit der nagadoous der Sonderquelle wieder deutlich macht. hier (Mc. 1, 1) wie bei Paulus (Rom. 15, 19. 1. Cor. 9, 12. 2. Cor. 2, 12. 9, 13. 10, 14. Gal. 1, 7. Dhil. 1, 27. 1. Thess. 3, 2. 2. Thess. 1, 8) ift er als εὐαγγέλιον  $[{}^{3}I\eta\sigma\circ\tilde{v}]$   $[\tau\circ\tilde{v}]$   $X\varrho\iota\sigma\tau\circ\tilde{v}$  bezeichnet. Hier (Mc. 1, 14)352) wie dort (Rom. 1, 1. 15, 16. 2. Cor. 11, 7. 1. Theff. 2, 2, 8, 9) heifit es aber auch τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, indem Gott als sein Urheber gilt; denn es ist nicht menschlicher Art (Gal. 1, 11). hier (Mc. 1, 15) wie dort (Rom. 1, 16) fordert es πιστεύειν, so daß auch dieser pau= linische hauptbegriff, dessen bergeversetzende Kraft Paulus an andrer Stelle mit einem Bilde der Sonderquelle berührt (1. Cor. 13. 2 cf. Mc. 11, 23, Mt. 21, 21), in dieser mit dem evappélior perbunden wird, wie denn nach unsern früheren Ausführungen der an Christus haftende, spezifisch driftliche Begriff des miorevein ihr (Mc. 1, 15. 9, 23 f. 42. 11, 23 f. 15, 32. 16, 16. — Mt. [9, 28.] 18, 6. 21, 22. 27, 42) im Unterschiede vom Synopticon (Mc. 5, 36 | 11, 31 f. | Cc. 22. 67) eigentümlich ist. Und wie es in der Sonderquelle heift (Mc. 13, 10 cf. 14, 9. Mt. 24, 14 cf. 26, 13. 9, 35): δεῖ μη ρυχθηναι τὸ εὐαγγέλιον πᾶσι τοῖς έθνεσιν, so spricht Paulus pom εὐαγγέλιον, δ κηρύσσω τοῖς ἔθνεσιν (Gal. 2, 2 cf. Rom. 15, 18. 16. 26). Und wenn Paulus vom εὐαγγέλιον τὸ κηρυχθέν έν πάση κτίσει τη δπό τὸν οὐρανόν spricht (Col. 1, 23), so hören wir die Botschaft Christi heraus (Mc. 16, 15 αηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάση τῆ κτίσει). Steht auch die Zugehörigkeit von Mc. 16, 14—16 zum Marcusschluß nach der Sonderquelle nicht ganz fest, so entsprechen die Verse doch dem universalen Schluß des Matthäusevangeliums, der wegen des galiläischen Schauplatzes gur Sonderquelle gehört. Ja, wenn man annähme, daß Matthäus den marcinischen Kernspruch (Mc. 16, 15f.) dem Geiste des Evangeliums entsprechend trinitarisch ausgestaltet hat, so könnte sich bei Daulus (Col. 1, 23) der Einklang mit dem ursprünglichen Schlufwort der Sonderquelle finden. In jedem Salle zeigt diese denselben universalen Ausblick für das Evangelium, den die paulinische Verkündigung hat. Schon Jesus überschreitet die tyrische Grenze und deutet den Grundfat des 'Ιουδαίω τε ποωτον και Ελληνι an (Mc. 7, 27 cf. Mt. 15,

<sup>352)</sup> Resch, a. O. S. 380 denkt fälschlich an Beeinflussung durch Paulus.

24. 28), der für Paulus maßgebend ift (Rom. 1, 16); schon er prophezeit die Verkündigung des edapyeluov, das von seinem Tod und Begräbnis handeln wird (Mc. 14, 9. Mt. 26, 13), in der ganzen Welt (Mc. 13, 10. Mt. 24, 14), wie die Sonderquelle überliefert. Sie hat sich den universalen Gesichtspunkt Christi zu eigen gemacht, bellen praktische Konsequenzen Paulus zog. Wenn Jesus nach der Sonderquelle predigt: Πεπλήρωται δ καιρός (Mc. 1, 15),353) jo wirkt nach Paulus Gott els olnovoular τοῦ πληρώματος τῶν καιρων, άνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς και τὰ ἐπι τῆς γῆς (Ερή. 1, 10 cf. Mt. 28, 18). Und schon Matthäus (28, 19) hat die trinitarische Sormel als Tauf= bekenntnis, ohne Zweifel auf Grund des marcomatthäischen Caufberichtes (Mt. 3, 17), eingeführt, die Paulus, nach seinen Ausführungen ju schließen, als festen Bestandteil der urchriftlichen παράδοσις kennt. Denn er ist λειτουργός Χριστοῦ Ίησοῦ είς τὰ έθνη, Ιερουργών τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ໃνα γένηται ἡ προσφορά τῶν έθνῶν εύπρόσδεκτος, ήγιασμένη έν πνεύματι άγίφ (Rom. 15, 16 cf. D. 30. 2. Cor. 13, 13. Eph. 1, 3. 4, 4-6).

Das Ergebnis des Vergleichs zwischen der Sonderquelle und Paulus ist demnach ziemlich wichtig. Wir haben gefunden, daß zwischen der beiderseitigen παράδοσις eine innige Derwandtschaft besteht. Unmöglich kann man auf Grund der gesammelten Beobachtungen fagen, daß die mannigfache Berührung gufällig ift, sondern es muß ein ursächliches Verhältnis vorliegen. Daß nun aber die Sonderquelle von Paulus beeinflußt worden sei, ist abzulehnen. Denn zwar könnte man sich einen Einfluß seiner Theologie und Chriftologie auf einen evangelischen Geschichtschreiber benken. Indessen die Berührung liegt gerade an solchen Punkten vor, wo Daulus sich ausdrücklich auf herrnworte seiner nagaboois beruft (1. Thess. 4, 15. 1. Cor. 7, 10. 11, 23), sich also selbst von einer παράδοσις abhängig macht, die in der Sonderquelle ihre Analogie hat. Auch machsen die mit Paulus verwandten Gedanken ber Sonderquelle so organisch aus dem Zusammenhang hervor, daß sie nicht pon auken bereingetragen sein können, sondern aus der Überlieferung dieses alten Evangeliums selbst stammen mussen. So bleibt nur der Schluk übrig, daß uns in der Sonderquelle dieselbe παράδοσις in schriftlicher Gestalt vorliegt, die Paulus bei seiner Verkundigung ver-

<sup>353)</sup> Παφ D jogar πεπλήρωνται οί καιροί (Reja).

wertet. Wenn wir nun beobachten, daß der Strom dieser παράδοσις im johanneischen Evangelium ausmündet, so scheint in ihr eine urjohanneische Überlieserung vorzuliegen. Die Verwandtschaft der paulinischen und der johanneischen Theologie ist allbekannt. Ihre Wurzeln liegen aber nicht bei Paulus, auch nicht bei Johannes, sondern in dem εδαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ νίοῦ θεοῦ, das Marcus seinem Werke einverleibt hat.

## 4. Charakterzüge.

Die Eigenart unsers Evangeliums läßt sich nicht nur aus seinem quellenmäßigen Zusammenhang und seiner sprachlichen Sonderstellung feststellen. Sondern sie bewährt sich auch in Charakterzügen, die scharf heraustreten und sich vom Synopticon deutlich unterscheiden. Das Synopticon gibt sich wesentlich als Verkundigung. Es gilt, den Glauben an Jesus als den Christus zu wecken, der seine königliche Berrlichkeit im Sterben und Aufersteben empfängt. In Jesu Wirken treten die Beilungen stark hervor, dazu der seelsorgerische Derkehr mit den einzelnen Menschen. 354) Auf geschicht= lichen Zusammenhang ist wenig geachtet; es fehlt der Sluft der Erzählung, die in fortwährender Entwicklung dem Ziele zustrebt. Auf Grund des Synopticons wurde man keine Geschichte Jesu schreiben können. Dagegen zeigt sich in der marcomatthäischen Sonderquelle neben großer Kraft der Anschauung im einzelnen die erzählerische Anlage im gangen. Wir bekommen wenig Einzelbilder, so daß auch die Beilungen gurücktreten; wo sie begegnen, wird ein theologischer Gedanke aus ihnen entwickelt, wie beim kanaanäischen Weibe oder beim Epileptischen der Glaubensgedanke. Dagegen ift großes Gewicht auf die Gedanken gelegt. Rede und Gegenrede ent= falten sich im Kampf mit dem Pharifäismus: in der Rede offenbart sich Christi tiefstes Wesen. So empfangen wir ein Gesamtbild des Wirkens Christi, das sich aus den Einzelzügen klar und deutlich entwickelt. Die Behandlung der Siguren, die Entfaltung des Wirkungskreises, der theologischen hauptgedanken kommt hier gleichermaßen in Betracht. Unser Evangelium entwirft ein Cebens-

<sup>354)</sup> cf. G. Kittel, Jesus als Seelsorger 1917.

bild Christi, dem gegenüber dem Synopticon und der Redequelle der Jug eines großen historischen Gemäldes eignet. Dies gilt es in der folgenden Ausführung zu beweisen.

## a) Der Aufbau.

Das snnoptische Evangelium bestrahlt Jesu Gestalt so stark, baft neben ihr nur wenige Siguren hervortreten. Gewiß ist Johannes der Täufer eine lebendige Sigur, die selbst etwas zu sagen hat, in der handlung mitwirkt. Doch schon Petrus, Jacobus, Johannes, die Lieblingsjünger, sind bis auf Petrus weniger Porträte als Enpen, und im gangen erkennen wir nur Eppen und Gruppen; die Junger, die Pharifaer und Schriftgelehrten, die Saddugaer und herodianer, die Kranken und das Dolk. Anders ist es im Sonderevangelium. Freilich steht auch hier Jesus in überragender Größe in der Mitte; doch um ihn bewegt sich ein Kreis lebendiger Menschen, was besonders an den vielen Eigennamen deutlich wird. Da hören wir vom Dater Jesu und seinem handwerk, wir erfahren die Namen seiner Mutter Maria und seiner Brüder Jacobus, Joseph, Judas und Simon und daß er auch Schwestern hatte, die alle in Nagaret wohnten (Mc. 6, 3. Mt. 13, 55 f.). Da seben wir der Berufung der vier ersten Jünger zu, der Brüderpaare Simon und Andreas, Jacobus und Johannes, Zebedäus sitt mit seinen Sohnen im Schiff, als Jesus sie ruft (Mc. 1, 16-20), und auch Simons Vater Jo[cha]nan wird genannt (Mt. 16, 17). Wir hören von ihrem Beruf, daß sie Sischer waren, und können uns die Szene ihrer Berufung lebendig ausmalen, viel mehr als bei der spnoptischen Auswahl der Zwölf (Mc. 3, 13ff. [Mt. 10, 2ff. Cc. 6, 12ff.]). Die= selben vier hauptjunger begegnen uns auch jum Schluf wieder als Juhörer der eschatologischen Ölbergrede Jesu (Mc. 13, 3), während im Synopticon Andreas zurücktritt. 355) Eine Gruppe von Jüngerinnen lernen wir unterm Kreuz kennen, Maria Magdalene, Maria, die Mutter Jacobus' des Kleinen und Josephs, sowie Salome, die Mutter der Zebedaiden (Mc. 15, 40. 47. 16, 1. Mt. 27, 56. 61. 28, 1). die ichon in Galilaa für Jesu Unterhalt sorgten und zum Passafeste mitgezogen sind. Der Erzähler nimmt Anteil an ihnen; mit Bewuftsein ist augenscheinlich Maria Magdalene stets den andern Frauen

<sup>355)</sup> Mc. 1, 29 könnte και 'Aνδρέου gegenüber Mt. 8, 14. Cc. 4, 38 Jusat sein nach 1, 16—20.

vorangestellt; wir haben in ihr wie bei Johannes die erste Zeugin der Auferstehung zu erkennen. Der "kleine" Jacobus und sein Bruder werden bekannte Gemeindeglieder gewesen sein, wie im Spropticon Simons von Cyrene Söhne Alexander und Rufus (Mc. 15, 21). Auch Simon der Aussähige von Bethanien wird namentlich angeführt (Mc. 14, 3. Mt. 26, 6); Lucas hat ihn schwerlich in richtigem Jusammenhang verwertet (Ec. 7, 40 ff.); und auch Kajaphas' Name, den nur Matthäus (26, 3. 5. 7) und Johannes, nicht aber Marcus und Lucas als Hohenpriester nennen, 356) mag aus unserer Sonderquelle stammen.

Diese Namen sind nun meist nicht leblos, sondern durch besondre Juge ausgezeichnet. Das gilt sogleich vom Täufer. Wie lebendig steht seine Sigur vor unsern Augen, angetan mit Ledergurt um das kamelwollene haarkleid, wie er sich nährt von heuschrecken und wildem Honig (Mc. 1, 6. Mt. 3, 4). Wohl tritt seine Predigt gegen= über dem Synopticon und der Redequelle guruch; doch der Bufruf an herodes Antipas bringt Bewegung in sein Schicksal. Wir er= fahren, daß Berodes auch den Gefangenen gern hört (Mc. 6, 20) und in Zweifel gerät, da er ihn als gerechten und heiligen Mann fürchtet. Wir werden auf die Burg geführt, wo herodias und ihre Tochter unter den hofleuten am Geburtstage des Sürsten auftreten und ihren haß gegen den Caufer durch eine frivole Sorderung stillen, und wir erfahren, daß der Prophet von seinen Jungern begraben wird (Mc. 6, 17 ff. Mt. 14, 3 ff.). Und wie stark bewegt Johannes' Schicksalsgestalt auch in unserm Evangelium Jesu Seele, wenn Jesus beim Abstieg vom Berge ihn als Elia, den Vorläufer des Endes, bezeichnet, dessen Cos auch für den Menschensohn makgebend sein wird (Mc. 9, 9ff. Mt. 17, 9ff.). Von den Jüngern Jesu sind Petrus und die Zebedaiden durch Rede und Handlung in klares Licht gestellt. Der bekennende und verleugnende Petrus tritt wie im Spnopticon so in der Sonderquelle hervor. In Bekenntnis (Mt. 16, 16\*. 17-19. 22 ff.) und Verleugnung (Mc. 14, 66-68) kommen Wesenszüge des Mannes zum Ausdruck; und beide Szenen sind Entscheidungsstunden in der Geschichte Jesu, so daß in ihnen sich auch die haupterzählung innerlich fortbewegt. Das Petrusbekenntnis führt zur Offenbarung Christi über seine Gemeinde, die als neue, unbezwingliche Macht der Synagoge gegenübertritt. Die Bitte der

<sup>356)</sup> Cc. 3, 2. Act. 4, 6 gilt hannas als hoherpriester.

Bebedaiden, nach Matthäus' gewiß richtiger Angabe burch ihre ehr= geizige Mutter vorgetragen, beleuchtet die Gestalten auch dieses Jungerpaares. 357) Und auch hier stehen wir an einem Markstein der Entwicklung; denn die messianische hoffnung der Junger, die infolge ber Sestreise Jesu nach Jerusalem in höchster Spannung erscheint, wird ersett durch das messianische Leidensbild vom Menschensohn, der sein Leben als Lösepreis für viele dahingibt (Mc. 10, 35 ff. Mt. 20, 20 ff.). Wie das Cos des Täufers bestimmend wird für Jesu Abschied vom galiläischen Schauplat, wie er es zum Anlag nimmt einer Selbstoffenbarung über sein Leiden (Mc. 9, 9 ff. Mt. 17, 9ff.), so verursachen auch die messianischen Bekenntnisse und hoffnungen der drei hauptjunger Offenbarungen Jesu über den Leidens= charakter seines messianischen Wesens und schaffen große historische Momente. Und nicht anders ist es bei der Einführung der Jungerin pon Bethanien in Simons hause, deren Salbung einem Sterbenden zuteil wird, dessen Evangelium gleichwohl nicht untergeht (Mc. 14, 3ff. Mt. 26, 6ff.). So treten die hauptfiguren überall in inneren Busammenhang mit der Geschichte Chrifti.

Und wie der Reichtum an Siguren, so fällt der klare Aufbau der handlung in unserm Evangelium auf. Während die synoptische Grundschrift einer Mappe mit losen Blättern gleicht, die abgesehen von der Leidensgeschichte verhältnismäßig leicht ihre Stellung wechseln könnten, wie die Freiheit der Komposition bei Matthäus zeigt, ist in der marcomatthäischen Sonderquelle eine strengere Solge der hand= lung sichtbar. Schon die häufige Angabe der Schaupläte, auf denen sie sich abspielt, gegenüber dem Synopticon zeigt uns, daß der Erzähler auf eine Entwicklung der Ereignisse Wert legt. Wir werden zuerst an den unteren Jordan geführt, wo Johannes an der Grenze des judäischen Gebietes eine große Taufwirksamkeit entfaltet (Mc. 1, 5. Mt. 3, 5) und Jesus selbst die Taufe empfängt (Mc. 1, 11. Mt. 3, 17). Auch ist wie im Johannesevangelium angedeutet, daß Jesus eine Zeitlang in der Nähe des Täufers gelebt hat; denn erst nach seiner Gefangennahme soll er den galiläischen Schauplat gegenüber dem südlichen eingetauscht haben (Mc. 1, 14. Mt. 4, 12). Am See von Gennesaret erfolgt die Berufung der vier ersten Junger, die

s57) Die Meinung, als sei die Mutter statt der Brüder als Bittstellerin wills kürliche Änderung des Matthäus, ohne historische Grundlage (cf. Wrede, Messiass geheimnis S. 158 f.; Mener-Weiß, Mt. 8 S. 344; Klostermann, Mt. S. 293 u. a.) ist unnatürlich.

dem herrn aber schon vorher bekannt zu sein scheinen (Mc. 1, 16 ff. Mt. 4, 18 ff.). Und an demselben See, am Ufer, beginnt Jesus seine Predigt in Gleichnissen vom Gottesreiche (Mc. 4, 1 f. 26-34), in denen sich die Saatzeit des Evangeliums wunderschön widerspiegelt, ohne daß schon die schmerglichen Erfahrungen des vierfachen Ackers hervortreten. Dann erweitert sich der Wirkungskreis auf Nagaret, die heimatstadt, mit ihrer schroffen Ablehnung und auf die um= liegenden Dörfer (Mc. 6, 1 ff. Mt. 13, 53 ff.). Das Drama kommt in vollen Gang mit der hinrichtung des Täufers (Mc. 6, 17 ff. Mt. 14, 3ff.); denn nun begibt sich Jesus außer Candes ins Gebiet des Philippus, mo die Speisung der Viertausend stattfindet (Mc. 8, 1-10 cf. D. 14-21. Mt. 15, 32-39 cf. 16, 5-12), die bei der Der= schmelzung unsers Evangeliums mit dem Spnopticon durch die Speisung der Sünftausend von ihrer ursprünglichen Stelle verdrängt worden ist. Nach der Rückkehr in die Gegend von [Dal]Manutha (Mc. 8, 10) oder Magadan (Mt. 15, 39), d. h. in die Gennesarebene (Mc. 6, 53-56. Mt. 14, 34-36) hören wir zusammenfassend von einer großen heilandswirksamkeit in dieser Gegend, die den Aufent= halt am See porläufig abschlieft, verbildlicht in Rembrandts Tausend= güldenblatt.

Der Zusammenstok mit den Pharisäern und Schriftgelehrten aus Jerusalem (Mc. 7, 1 ff. Mt. 15, 1 ff.) bedeutet die Peripetie des Dramas, mit der eine neue Entwicklung beginnt. Er ist wohl in Kapernaum, nicht mehr in der Gennesarebene erfolgt (cf. Joh. 6, 17. 25. 59), wenngleich eine neue Ortsangabe fehlt. Wie im Johannes= evangelium nach dem Speisungswunder am galiläischen See (Joh. 6), das um Oftern fällt (6, 4), am folgenden Caubhüttenfeste in Jerusalem Jesus mit den Juden zusammenprallt (Joh. [5.] 7. 8), womit auch hier der höhepunkt des Kampfes erreicht ist, so geschieht es in unfrer Quelle, wo die Gegner gleichfalls aus Jerusalem stammen, nur daß der Schauplat Galiläa ist. Wuchtig steht hier wie dort die Gesekesfrage im Mittelpunkt. hier knupft sie an das judische Ritualgeset über das händewaschen an (Mc. 7, 1 ff. Mt. 15, 1 ff.), dort bildet die Sabbatheilung des Gichtbrüchigen den Ausgangspunkt (Joh. 7, 22f.). hier steht der mahre Mose (Mc. 7, 10) gegenüber dem falschen Mosaismus, die έντολή τοῦ θεοῦ gegenüber der παράδοσις των πρεσβυτέρων (Mc. 7, 8. 13. Mt. 15, 3. 6); dort gleichfalls das echte Gesetz Moses (Joh. 7, 19) gegenüber dem falschen Sabbat= ritual (7, 23). In beiden Sällen kommt es auf den Geift des

Gefetes gegenüber der in Buchftaben verknöcherten Uberlieferung an; in beiden Sällen übertreten die Juden das Gesetz Moses. Das Thema Gesetz und Evangelium tritt auf, das Christentum löst sich vom Jubentum, ein mächtiger Ausblick von größtem Gesichtskreis. Und wie Johannes den Juden die Vermutung in den Mund legt, daß Jesus in die griechische Diaspora geben und die Griechen lehren will (7, 35), so geht nach der marcomatthäischen Sonderquelle Jesus nach dem Zusammenstoft mit den jerusalemischen Juden wirklich außer Candes in hellenistisches Gebiet (Mc. 7, 24 ff. Mt. 15, 21 ff.). Der Davidsohn (Mt. 15, 22), von den judischen Gesetzeslehrern bekämpft, findet Glauben (Mt. 15, 28) bei der Kanaanäerin in tyrischem Gebiete; das Evangelium springt auf heidnisches Gebiet über. Daß diese Gegenüberstellung von Judentum und Beidentum in unserm Evangelium nicht Zufall, sondern Absicht ist, zeigt der Abschluß der Nordreise. Denn wie sie durch thrisch=sidonisches Gebiet geführt hat, wo Jesus bei einer Syrerin Glauben fand wie Elia bei der Witme in Sarpath, so endet sie in der hellenistischen Dekapolis (Mc. 7, 31), wo Marcus eine heilandstat am Taubstummen berichtet, während Matthäus dies Beispiel schon früher zur Beleuchtung der messianischen Wirksamkeit verwertet zu haben scheint (Mt. 9, 32-34), die Jesus dem Täufer gegenüber betont (11, 5). Dafür berichtet Matthäus, gewiß unter demselben messianischen Gesichtspunkte, gusammenfassend von heilungen an Cahmen, Blinden, Tauben, Krummen eben in der Dekapolis, so daß die heiden den Gott Ifraels preisen (15, 29-31).

Tritt so das Evangelium in Gegensatzum pharisässchen Judentum, in Zusammenhang mit dem empfänglichen Heidentum, so waltet der messianische Gesichtspunkt, den Matthäus schon bei der Nordreise betont (15, 22. 31), in der folgenden Erzählung vor. Die Szenen im Umkreis von Täsarea Philippi (Mt. 16, 13 ff. c. 17. Mc. 8, 27—9, 29) können zwar wie literarisch, so geschichtlich einer zweiten Nordreise angehören, die Jesus vom Ostuser des galilässchen Sees, etwa von Bethsaida aus, nach den Jordanquellen machte. Doch wahrscheinlicher ist, daß sie geschichtlich als Glieder der marcomatthäischen Nordreise zu denken sind, die nur literarisch zum Zweck der Verbindung mit dem altspnoptischen Parallelbestand ihrem ursprünglichen Zusammenhang entnommen wurden. Das Petrusbekenntnis vollzieht die bedeutsame Gleichung, daß der Menschenschne (Mt. 16, 13) der Gottessohn ist (16, 16). Diese Erkenntnis bezeichnet

Jesus als göttliche Offenbarung (16, 17—19); sie wird in der Verklärung den drei hauptjungern por Augen geführt (17, 22. 6f.). Doch wird das Messiasbild der Junger korrigiert durch die Leidens= weissagung (Mc. 8, 32 f. 9, 9 ff. Mt. 16, 22 f. 17, 9 ff.). Der Menschen= sohn ist freilich der Messias, dem Elia poraufgeht; doch wie Elia in Johannes das Martyrium erlitt, so wird der Menschensohn im Leiden vollendet. Dieser Leidensgedanke offenbart sich in herrlichster Gestalt gegenüber der messianischen hoffnung der Zebedaiden, die im Angesichte des Osterzuges Jesu hervorbricht (Mc. 10, 35-45. Mt. 20, 20-28). Die Rückkehr nach Kapernaum von der Nordreise (Mc. 9, 33ª, Mt. 17, 24) leitet die marcomatthäischen Sprüche Jesu über das Wesen der Kirche (Mt. 18, 17 cf. 16, 18 ennlysia) als der dristlichen Gemeinschaft ein (Mc. 9, 41-50. Mt. 10, 40-42. 18, 6-9. 15-20), die wie ein Vermächtnis des herrn an seine Junger klingen (Mt. 18, 20). Die Gegenwart des herrn im Kreise zweier ober dreier, die in seinem Namen versammelt sind, weist in eine messianische Gemeinschaft von überirdischer, unsichtbarer Sorm hinein. Die messianische hoffnung, in den Bergen der Junger brennend, empfängt so in Jesu Munde ihre höchste Vergeistigung. So ist der hintergrund zubereitet, auf dem sich die Leidensgeschichte erhebt.

Die Ceidensgeschichte führt den messianischen Gedanken über die nationale Grundlage zur vollen Idee der metaphpsischen Gottes= sohnschaft empor. Wenn Matthäus allein gegenüber Marcus (11,9) und Johannes (12, 13) das 'Qσαννά durch τῷ νίφ Δανείδ erganzt (21, 9 cf. D. 15), so hat er seine Quelle mindestens richtig gedeutet; denn auf der Davidsohnschaft ruhte im Dolksbewuftsein die melsianische Würde. Das judenchristliche Matthäusevangelium hat also ein Recht, diesen Begriff des Davidsohnes auch sonst in den Mittelpunkt zu rücken (1, 1. 9, 27. 12, 23. 15, 22. 20, 30 f. ||. 22, 42 ||). Auch Johannes deutet den Hosannaruf auf den βασιλεύς τοῦ 'Ισραήλ (12, 13); und Matthäus (21, 5) wie Johannes (12, 15) heben die Erfüllung der sacharjanischen Weissagung vom Friedens= könig hervor, der auf dem altmessianischen Reittier des Friedens einherzieht (Sach. 9, 10 cf. Gen. 49, 11). In der marcomatthäischen Apokalppse wird die Idee des Davidsohnes durch die des Menschensohnes (Mt. 24, 30°) und des Gottessohnes (Mc. 13, 32. Mt. 24, 36) ergänzt. So entwickelt sich der apokalnptische Christusbegriff (Mc. 13, 21. Mt. 24, 23), der zugleich den Begriff des Propheten in lich mit aufnimmt (Mc. 13, 23, Mt. 24, 25 cf. Mc. 6, 4, Mt. 13, 5f. 21, 11), da ihm die Pseudochristi und Pseudopropheten gegenüberstehen. So ist durch Jesu prophetisches handeln und Reden das Derständnis seines im Sterben vollendeten Erlösungswerkes vorbereitet: Nachdem Jesus als Davidsohn in Jerusalem eingezogen ist, womit die messianische Frage gestellt ist, und den Ersatz des sichtbaren Tempels durch einen unsichtbaren, den er selbst aufrichten will, angedeutet hat (Mc. 14, 58. Mt. 26, 61), wird er zwei Tage por dem Passafest im Hause Simons von Bethanien durch Maria gesalbt (Mc, 14, 1, 3 ff. Mt, 26, 2, 6 ff.). Diese Handlung wird als Königssalbung zu verstehen sein, da kostbarfte Narde auf sein haupt ausgegossen wird. Er erkennt auch ihren messianischen Charakter an, deutet ihn aber auf sein Begräbnis; denn eben im Tode voll= endet sich seine messianische Wurde. Die Verkundigung des Evan= geliums (Mc. 14, 9. Mt. 26, 13) ichlieft den Bericht von seinem Leiden und Sterben ein. Dieser Gedanke empfängt seine volle Auswirkung in der Einsehung des Abendmahls in Jerusalem. Nach der Dorhersage des Verrats durch einen, der mit ihm in die Schüssel getaucht hat (Mc, 14, 20, Mt, 26, 23 cf. Joh. 13, 26), gibt er den Jüngern Brot und Wein als seinen Leib und sein Blut zu essen (Mc. 14, 22-24, Mt. 26, 26-28), worauf er zum Ölberge auf= bricht, wo nach dem Gebete in Gethsemane die Gefangennahme erfolgt. Wie bei Johannes muß das Abendmahl am Abend vor Dassa gefeiert worden sein. Denn einmal wird es in der marcomatthäischen Quelle nie als Passamahl bezeichnet, wodurch sie sich scharf vom Spropticon unterscheidet (cf. Mc. 14, 12-16. Mt. 26, 17-19. Ec. 22, 7-17). Serner aber hat das Synedrium beschlossen, Jesus nicht am Seste hingurichten (Mc. 14, 2. Mt. 26, 5), um keinen Aufruhr gu erregen. Diefen Beichluß burchguführen, lag keine Binderung por, Denn entweder konnte man Jesus noch por dem Sefte kreuzigen, wie es wirklich geschah, oder nach dem Sefte, falls man seiner vorher nicht habhaft geworden ware. Am ersten Sesttag selbst ihn zu toten, war rituell kaum denkbar, so daß die marco= matthäische und johanneische Darstellung alle äußere und innere Wahrscheinlichkeit für sich hat. So ist Jesus selbst das Passalamm, das für die Christen am folgenden Tage stirbt, an dessen Abend die Juden ihre Passafeier begehen. Diese Meinung unseres Evangeliums wird auch von Johannes vertreten, der den Gekreuzigten ausdrücklich als Passalamm betrachtet, dem kein Glied gerbrochen werden darf (Joh. 19, 36). Und ebenso bezeichnet Paulus in demselben 1. Korinther= briefe, in dem er die Einsetzungsworte im engen Anschluß an den marcomatthäischen Wortlaut zitiert (1. Cor. 11, 23 ff.), Christus als Passalamm der Christen (1. Cor. 5, 7). "Die Nacht, in der er verzaten ward (1. Cor. 11, 23)," ist also offenbar nicht die Passanacht gewesen, wie sie sonst gewiß bezeichnet worden wäre.

Auf das Abendmahl und die Gethsemaneszene folgt der nächt= liche Prozeft vor dem Synedrium (Mc. 14, 55-61. Mt. 26, 59-63a). Er hat den Charakter eines Verhörs ohne Urteilsspruch; vielmehr werden die Zeugenaussagen verglichen. hervorgehoben wird das Wort vom Abbruch und Aufbau des Tempels (Mc. 14, 58, Mt. 26, 61). Da das Zeugnis als ungenau und irreführend bezeichnet wird, so besteht die Möglichkeit, die johanneische Version (Joh. 2, 19) als ursprünglichen Wortlaut der Weissagung festzuhalten. Dagegen ift die Christusfrage, die das Todesurteil hervorruft, erst am folgenden Morgen gestellt worden, wie Lucas nach dem Synopticon ausdrücklich angibt (Cc. 22, 66). Diese zweite Verhandlung, die uns im Berichte des Synopticons erhalten ist (Mc. 14, 62-65. Mt. 26, 63b-68. Cc. 22, 66-71), wird von unfrer Quelle nur kurg berichtet (Mc. 15, 1. Mt. 27, 1 f.), vielleicht weil sie zugunsten des Synopticons gekürzt wurde. Doch ist auch in ihr vorausgesett, daß die Chriftusfrage die Entscheidung brachte; denn sowohl Pilatus (Mc. 15, 6-10. Mt. 27, 15-19) wie die Soldaten (Mc. 15, 16-20. Mt. 27, 27-31) wie die Hohenpriester (Mc. 15, 32. Mt. 27, 42) behandeln Jesus spöttisch als βασιλεύς των Iovδαίων oder, in jüdischem Munde, als βασιλευς Ισφαήλ. Also ist klar, daß, wie im Synopticon, so auch in der Sonderquelle die Christusfrage den Ausschlag für das Urteil gegeben hat. Mit ihr konnte Dilatus für die Bestätigung gewonnen werden, wie Johannes ausdrücklich hervorhebt (Joh. 18, 33. 19, 12), wozu er sonst schwerlich bereit gewesen ware. Freilich nach judischem Recht hätte die Gleichung, daß Jesus der Christus sei, nicht ohne weiteres als Tobesgrund genügt; 358) denn als etwa beim Täufer die

Messias und Sohn Gottes nicht identisch sind, so daß der Gottessohn ein übersmessianisches, überirdisches Verhältnis zu Gott bedeutete. Darum sieht er zwar für Pilatus das Messiasbekenntnis als Todesgrund an, für die jüdische Behörde aber die Äußerung Jesu über die Zerstörung des Tempels. In Wirklichkeit gehört aber nach Marcomatthäus die Beschuldigung. über diesen punkt zum nächtlichen Vorverhör, während das Haupturteil frühmorgens erfolgt (Mc. 15, 1. Mt. 27, 1\*). Dies aber wird auch hier, nach dem Spnopticon zu

Christusfrage entstand (Cc. 3, 15. Joh. 1, 19ff.), dachte kein Mensch an einen peinlichen Prozeß. Dielmehr konnte das Christusbekenntnis Jesu vom Spnedrium nur dann als Todesgrund verwandt werden, wenn darin eine Gotteslästerung enthalten zu sein schien. Das war nur möglich, wenn der Christusbegriff mit dem des Gottessohnes im metaphysischen Sinne gleichgesetzt wurde, was in der spnoptischen Frage des Hohenpriesters die Meinung ist (Mc. 14, 61. Mt. 26, 63bcf. Joh. 19, 7) und von Jesus durch die Weissagung von der Zukunstseiner als des Menschenschen bestätigt wird (Mc. 14, 62. Mt. 26, 64. Cc. 22, 69). Wie im Spnopticon, so in der Sonderquelle und bei Johannes steht die Kreuzigung unter messianischem Gesichtspunkte, nur daß die Christusfrage den nationalen Sinn überbietet, indem sie nach der Auffassung des Hohenpriesters wie auch Jesu selber eine metaphysische Bedeutung hat.

Die messianische Auffassung des Todesleidens empfängt schlieflich durch Jesu eigene Worte ihr Siegel in den Sprüchen, die auf die Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa ausblicken und unfrer Sonderquelle eigentümlich sind (Mc. 14, 26—28. 16, 7. Mt. 26, 30-32. 28, 7\*. 10. 16-20). Der galiläische Ausblick schließt sie zu einem Gangen zusammen, das auch inhaltlich vorhanden ift. Der qute Hirte aus Deuterosacharja (Sach. 13, 7-9) ist der gute König von Israel, der getötet wird, aber aus dem Tode wieder aufersteht, so dak er mit David und wie David mit dem Gottesengel ver= glichen wird (Sach. 12, 8), den sie, nachdem man ihn erstochen hat, in neuer Gestalt erblicken sollen (Sach. 12, 10 cf. Joh. 19, 37). 359) Die Erscheinung des auferstandenen Christus ist die Erfüllung dieser Weissagung. Sie kulminiert in der Erscheinung vor den Elfen auf dem Berge in Galiläa, wohin er sie beschieden hat, am ehesten bei Kapernaum (Mt. 28, 16ff.), in der sich die volle Göttlichkeit des herrn offenbart. Die Vollgewalt im himmel und auf Erden ist ihm übergeben worden (28, 18 cf. 16, 17 ff. 18, 18), so daß die Dölkerwelt unter seine Herrschaft fällt, wie beim banielischen Menschen-

schließen, wo der Tempelspruch keine Rolle spielt, auf Grund des Christusbekenntnisses erfolgt sein, nur daß die spnthetische Gleichung Christus = Menschensonn — Gottessohn benutt wurde.

יהיס אונים אונים

sohn, der in ihm Person geworden ist (Dan. 7, 13 f.). Diesem Machtzgebiete entspricht das weltumspannende Ziel seiner Herrschaft, das durch die Mission der Jünger unter allen Heiden erreicht werden soll. Der erstandene Christus überwindet und umspannt Raum und Zeit. Wie er unter zwei und drei Jüngern, die in seinem Namen versammelt sind, gegenwärtig ist (Mt. 18, 20), so ist er bei seinen Jüngern überall bis ans Ende der Weltperiode (28, 20). Sein Name ist mit dem des Daters und des Geistes zu einer dreisaltigen Einheit Gottes zusammengeschlossen. Der Davidsohn der Verheißung, der Menschensohn des Evangeliums ist der Gottessohn im absoluten Sinne (28, 19), im Namen des dreieinigen Gottes ist die Taufzgemeinschaft des Christentums gegründet.

### b) Das Christusbild.

Wie im Synopticon, so ist auch in der Sonderquelle die Taufe Jesu von entscheidender Bedeutung. Wir haben angenommen, daß die Iucanische Cesart des Gotteswortes: νίος μου εί σύ, έγω σήμερον γεγέννημά σε ( $\mathfrak{Cc}$ , 3, 22 D itt =  $\psi$ , 2, 7) nicht aus der Spruch= sammlung stammt, wie harnack annimmt, sondern altspnoptisch ift, bei Marcus und Matthäus aber vom Texte der Sonderquelle verbrängt murde: σὰ εἶ [οὖτός ἐστιν] δ υίός μου δ ἀγαπητός, ἐν σοὶ [έν φ] εὐδόμησα (Mc. 1, 11. Mt. 3, 17), während der synoptische Tert dieses Wortes in der Verklärungsgeschichte erhalten ist. Die Gottessohnschaft Jesu Christi ift also bei der Taufe in beiden Marcusquellen betont worden. Doch während nach dem Psalmwort des Synopticons Christus durch die Salbung mit Gottes Geist zum Gottessohne wird (cf. Luc. 3, 22), läßt die Sonderquelle den Wesens= kern der Gottessohnschaft offen; aus späteren Angaben geht hervor, daß sie als ein absolutes, metaphysisches Verhältnis gedacht ist (Mc. 13, 32. Mt. 24, 36). Nicht als Dater des Messias Jesus ist danach Gott gefaßt, sondern als Dater schlechthin; Jesus wird nicht erst durch die Geistessalbung Gottes Sohn, sondern er ist es schlecht= weg. Die Gottwohlgefälligkeit erinnert an den Gottesknecht Deutero= jesaias (Jes. 42, 1), deffen Werk in der hingabe seines Cebens sich pollendet. Das Camm Gottes bei Johannes (Joh. 1, 29. 36) drückt diesen Opfergedanken vollkommen aus. Der Unterschied vom Synopticon wird in unfrer Quelle auch beim Petrusbekenntnis deutlich. Synoptisch ist hier der Satz: σθ εί δ Χοιστός (Mc. 8, 29. Mt. 16, 16 ba cf. Cc. 9, 20), so daß der Con auf Jesus als dem gesalbten Könige

Ifraels liegt. Dagegen schimmert bei Matthäus, der nach unsrer Ausführung die Sonderquelle mit dem Synopticon verschmolzen hat, eine andre Gleichung durch, nämlich daß der vids τοῦ ανθοώπου (16, 13) der vids του θεού του ζωντος sei (16, 16 b), der in Jesus por Augen ber Jünger steht. Im Synopticon ist entscheidend, daß Jesus, den die Junger auf Grund der Johannesbotschaft ja von Anfang an als kommenden Messias genommen haben mussen (Mc. 1, 7f. Mt. 3, 12. Cc. 3, 16 cf. Mt. 11, 3. Cc. 7, 20), von Petrus auf Grund eigner Erfahrung als solcher erkannt wird, mit dem auf Grund der Taufbotschaft (Cc. 3, 22 D itt) der Gottessohn identisch ist. Dagegen scheint die Sonderquelle den Messiasbegriff in der Gleichung Menschensohn = Gottessohn außer acht zu lassen (Mt. 16, 16 bβ). Am Menschensohn gemessen, bekommt der Begriff des Gottessohnes einen überirdischen Inhalt, was von Johannes durch apios τοῦ θεοῦ (Joh. 6, 69) ausgedrückt wird; denn δ άγιος ist kein Pradikat des Messias, sondern Gottes. Nicht David, sondern der Vater im himmel ist Jesu Dater (Mt. 16, 17). Nicht menschlicher Natur, sondern überirdischer Offenbarung entspringt das Petrusbekenntnis (16, 17); als ἀποκάλυψις sind himmlische Zusammenhänge darin erschlossen. Sicherlich entspricht der Grofartigkeit der Szene, in der ja der Gipfelpunkt des gangen Evangeliums liegt, diese Erkenntnis eines himmlischen Wunders in Jesus besser als die schlichte synoptische Sassung, daß er der χριστός τοῦ θεοῦ, der אכהא די אכהא sei, worunter auch ein irdischer König verstanden werden konnte. Sicher auch entspricht die matthäische Sonderfassung, daß die Ceute in Johannes, Elias, einem Propheten den so ratselhaft von Jesu erwähnten Menschensohn vermuten, der Logik des Zusammenhangs mindestens ebenso so gut als die snoptische Meinung, daß Jesus für Johannes, Elias oder einen alten Propheten gehalten wird. Ganz klar ist der himmlische Charakter des Gottessohnes nach unserm Evangelium in der ichon berührten Stelle aus der Apokalppse Jesu (Mc. 13, 32. Mt. 24, 36). Denn wenn hier der Sohn zwischen dem Dater und den Engeln fteht, also überirdischen Wesen, so muß sein eignes Wesen gleichfalls überirdisch sein. Er ist den Engeln sogar übergeordnet an Wissen; nur freilich das Geheimnis des jungften Tages ift auch ihm verborgen; nur der Dater allein kennt es. Allerdings vollzieht die Apokalppse auch nach der Sonderquelle eine Gleichung amischen diesem Gottessohn und dem Christus (Mc. 13, 21 f. Mt. 24, 23 f.); benn unmöglich können bier zwei verschiedene Personen gemeint sein. Doch liegt in diesem Salle auch der Christusbegriff in himmlischer Sphäre. Und nicht so ist es, daß der Begriff des Gottessohnes aus dem Christusbegriff herauswächst wie im Synopticon (Cc. 3, 22 D itt), sondern er steht gang unabhängig daneben. Am großartigsten ist die Gottessohnschaft im Caufbefehl des Auferstandenen aufgefaßt, den wir unfrer Quelle gu= geschrieben haben (Mt. 28, 18 ff.), da er den Abschluß der Weis= sagung pon der Erscheinung in Galiläg bringt. Wie bei Jesu eigner Taufe Dater, Sohn und Geist mehr oder minder ausgesprochen zur Wirkung gelangen (Mc. 1, 10f. Mt. 3, 16f.), so sind Vater, Sohn und Geist im absoluten Sinne der Inbegriff Gottes im Christentum, das als Caufgemeinschaft begründet wird. Es besteht also un= verkennbar ein theologischer Jusammenhang zwischen Jesu Caufe und Jesu Christi Taufbefehl. Dort bahnt sich Gottes Offenbarung im Gottessohne an, hier im Auferstandenen ist sie vollendet und umfaßt die gesamte Völkerwelt. Um so mahrscheinlicher ist es, daß mir im Taufbefehl ein urchriftliches Stück und keinen Nachtrieb haben, da die Motive gur trinitarischen Gottesoffenbarung alle in der Dision und Audition des Täufers bei Jesu Taufe enthalten sind, vermutlich nach derselben Quelle berichtet. Gott erschließt sich der Welt als dreipersönlicher Gott; im Namen des Vaters, Sohnes und Geistes liegt die Offenbarung des Gottesnamens, dessen Wesen dreipersönlich ist. Als dreipersönlicher Gott aber ist er nur im Um= kreis der dristlichen Taufgemeinschaft offenbart, die sich auf die Völkerwelt erweitern soll. Christi Gestalt ist hier allen irdischen Zusammenhängen entrückt und ganglich in die Gottheit hineingestellt, womit sich der Gedanke des Gottessohnes vollendet, der seit Jesu Taufe der Hauptgedanke unsers Evangeliums ist (cf. Mc. 1, 1), das pon Matthaus als hauptgeruft seines theologischen Entwurfes aufgenommen wurde. Grofartiger endet kein Evangelium als das nach Matthäus.

Ist nach unsrer Quelle der Begriff des Christus kein vollgültiger Ausdruck für den des Gottessohnes, dem alle nationalen und irdischen Schranken genommen werden, so besteht dagegen ein inniges Vershältnis zwischen Gottessohn und Menschensohn. Wie das Syn=

<sup>360)</sup> Liehmann, Der Menschenschu, und Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI S. 187 ff. Mc. S. 66 ff., Einleitung S. 39 ff., haben den Gebrauch des Wortes δ vids τοῦ ἀνθρώπου im Munde Jesu bezweifelt; ebenso Bousset, Knrios Christos S. 5 ff., der sonderbarerweise den aramäischen Begriff in Antiochia gebräuchlich

opticon den Begriff des Menschensohnes in voller Klarheit herausarbeitet, nur daß die Verflechtung mit andern Quellen die ursprüngliche Klarheit etwas verdunkelt hat, so spielt er auch in der Sonder= quelle eine Rolle, die der snnoptischen durchaus entspricht, wenn sie auch nicht gang so plastisch hervortritt. Zum ersten Male begegnet uns hier der Menschensohn beim Betrusbekenntnis, indem Jesus fragt, wen denn die Ceute im Menschensohn seben (Mt. 16, 13). Die Frage sett, wenn wir die Quelle isolieren, nicht voraus, daß Jesus als der Menschensohn längst bekannt ist, sondern daß Jesus porher vom Menschensohn in dritter Person öfter geheimnisvoll geredet hat, bis er sie nun nach diesem Geheimnis fragt. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß Jesus diese Frage wirklich so gestellt hat: denn die Gleichung, daß er selbst der Menschensohn sei, war auch nach den snoptischen Beispielen, die wir vom Menschensohn haben (Mc. 2, 10 ||. 2, 28 ||), nichts, was sich ohne weiteres von selbst ver= stand. Indem Detrus den Menschensohn in ihm selbst erkennt, voll= gieht er ein neues sonthetisches Urteil. Entscheidend ift aber nach Matthäus, daß er im Menschensohn den Gottessohn erkennt. Das ist die hohe Offenbarung, die von Gott selbst stammt, nicht aus Sleisch und Blut. Der Menschensohn ist der Gottessohn; diese alt= snoptische Gleichung, von der wir früher sprachen, findet sich bier wieder. 361) Dieselbe Vorstellung begegnet uns in der Verklärungs= Jesus erscheint hier von Mose und Elia umgeben in geschichte. himmlischer Glorie. Es scheint sich in der Sonderquelle nur um ein Gesicht, nicht um eine Gottesstimme, die Jesus als den geliebten Gottessohn verkündet, zu handeln. Daß er dennoch als Gottessohn im überirdischen Sinne aufgefaßt ist, zeigt die Metamorphose mit der ganzen himmlischen Szenerie. Er, der unter den Jüngern wandelt, trägt zugleich noch eine andere Gestalt in sich, ev μορφή θεοῦ ὁπάρχων (Phil. 2, 6), die in der Derklärung hervorstrahlt, himmlisches und Irdisches ist in ihm verbunden. Wellhausen 362)

werden läßt. Doch die Konstruktion, auf der diese Behauptung ruht, ist zu künstlich, als daß sie standhalten könnte. Der νίδς τοῦ ἀνθοώπον ist kein mißverstandenes kollektives κωικ τι, sondern wohl ein individuelles, bedeutsames
χτίπ. Jum Begriff cf. Dalman, Worte Jesu I S. 191 ff.; Siebig, Der
Menschenschn; Feine, Theologie 3 S. 72 ff.

<sup>361)</sup> j. S. 103 ff.

<sup>362)</sup> Wellhausen, Mc. 1 S. 77.

möchte in der Verklärung unter Vergleich mit Mt. 28, 16, wo Jesus den Elfen auf dem Berge erscheint, einen Auferstehungsbericht sehen "und vielleicht den ältesten im Evangelium", in der Auferstehung werde Jesus nach Rom. 1, 4 zum Sohne Gottes erklärt. Ist auch diese Meinung abzulehnen, da mit der Verklärung vielmehr der Ausblick in Jesu Leidenszeit zusammenhängt (Mc. 9, 9-13, Mt. 17. 9ff.), wobei jede Spur einer nachträglichen Umarbeitung fehlt, so bildet doch die Verklärung ein Vorspiel der Verherrlichung, die mit der Auferstehung eintritt, und die Gottessohnschaft als etwas überirdisches ist darin vorausgesetzt. Dem Gottessohn entspricht im folgenden Gespräch beim Abstieg in der Sonderquelle wiederum der Menschensohn und sein Schicksal, der von den Toten auferstehen wird (Mc. 9, 9. Mt. 17, 9). Diese Beziehung des Menschenschnes zur Totenauferstehung ift von großer Bedeutung (Mc. 9, 9ff. Mt. 17, 9ff.). Jesus gibt die Auferstehung des Menschensohnes als Zeit= punkt an, bis zu dem die Junger von der Verklarung schweigen sollen. Da er selbst von den Jüngern als der Menschensohn erkannt ist (cf. Mt. 16, 13), so redet er hier von seiner eigenen Auferstehung. Die Jünger aber denken an die allgemeine Totenauferstehung am jüngsten Tage, da erst Elia wiederkommen musse (Mal. 3, 23). Was kann diese Totenauferstehung sagen wollen (Mc. 9, 10)? Wie soll sich der Menschensohn zu ihr verhalten, wenn sie nach der Auferstehung das Geheimnis der Verklärung verkündigen durfen? Daß Jesu Auferstehung von der allgemeinen Totenauferstehung unter= schieden ist, daß sein Elia in Johannes schon gekommen ift, dies Geheimnis bekommen sie hier nur dunkel zu ahnen. Sicherlich ift diese Darstellung der ältesten Weissagung von Jesu Auferstehung hier ursprünglicher als die dreifache im Synopticon (Mc. 8, 31 ||. 9, 30 f. ||, 10, 33 f. ||), die entsprechend dem ältesten Glaubensbekenntnis der Christenheit wohl schon liturgisch ausgestaltet ist. Das dunkle Derhältnis des Menschensohnes zur Auferstehung setzt nun in jedem Kall seinen Tod voraus. Don diesem Tode spricht Jesus an späterer Stelle unsers Evangeliums gegenüber den Zebedaiden (Mc. 10, 35 ff. Mt. 20, 20 ff.). Die Zebedaiden erwarten vom Osterzuge Jesu die Offenbarung seiner Reichsherrlichkeit; er aber verweist sie auf seinen Leidenskelch. Der Menschensohn ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben als λύτρον αντί πολλών hinzugeben. hier ist der stellvertretende Opfertod mit aller Klarheit ausgesprochen; von Unechtheit des Wortes 363) kann keine Rede sein. Das Ceben des Menschensohns vollendet sich also wie das des deuterojesaianischen Gottesknechts im Sühntode; die Auferstehung des Menschensohns von den Toten tritt damit in neues Licht. Denn auch hier besteht eine Gleichung mit dem Gottesknechte, der im Sühnopfertode (DDR) zu neuem Leben ersteht als der Geistgesalbte, der seinem Volke die Erlösung bringt (Jes. 61, 1).364) Und wie der Gottesknecht DDR und DRR seinem Welter Gottesbund mit dem Volke vermittelt und von ihm als dem Weltpropheten (49, 1 ff.) das Licht in die Heidenwelt ausstrahlt, so vermittelt sich in Jesu Blut die διαθήμη zwischen Gott und Volk (Mc. 14, 24. Mt. 26, 28) 365) und in seinem Tausbesehl

<sup>363)</sup> So icon Baur, Theologie S. 100. Wellhaufen, Mc. 1 S. 91, ichlieft den echten Spruch mit διακονήσαι, indem er den Suhnopfertod hinter dem Bedienen als μετάβασις eig άλλο γένος erklärt. Indessen ist vielmehr ber Messiasgebanke der hauptgedanke der Erzählung; das Messiasbild wird aber durch den Leidens= gedanken korrigiert. Der Kelch Christi — Marcus hat gegenüber Matthäus die Taufe wahrscheinlich von sich aus hinzugetragen — ist der Todeskelch; in diesem Kelche schenkt das Abendmahl die nowworla rov almarog Xoiorov (1. Cor. 10, 16); im Abendmahl wird des herrn Tod verkundet (1. Cor. 11, 26). Das ist wohl der legte Sinn der Weissagung an die Bebedaiden, so daß es verkehrt ift, ihren gemeinschaftlichen Märtyrertod aus bem Spruch gu konftruieren, wie Wellhaufen, E. Schwart und J. Weiß tun. Gang ungenügend ist die Ausführung von 3. Weiß, Die drei alteren Evangelien 8 S. 174f. Er behauptet, die Dorstellung vom Cofegelb fei sonst in der Predigt Jesu nicht vorhanden, wo doch die marcomatthäischen Abendmahlsworte vom Bundesblut und die Notwendigkeit des Todes Christi (Mc. 9, 9 ff. Mt. 17, 9 ff.) erst durch den Begriff des Cofegeldes ihren Sinn empfangen. War der Gottesknecht Deuterojesaias bewußtes Vorbild für Jesus, was nicht zweifelhaft sein kann, so war es auch sein Tod. 3. Weiß felbst gesteht, daß auch die Maccabaerbucher den Gedanken des stellvertretenden Todes kennen (4. Macc. 6, 28 cf. 1, 11. 17, 20—22. 2. Macc. 7, 37 f.). Lucas (22, 24 ff.) schöpft aus einer andern Quelle; die marcomatthäische Auffassung kennt er nicht.

<sup>384)</sup> Daß Jes. 61, 1—3 zu den Cbedjahveliedern gehört, wird heute meist verkannt, ist aber ganz sicher, da der geistgesalbte Erlöser einzig im Gottesknechte enthalten ist (cf. 42, 1 ff.).

(Mt. 28, 16 ff.) sein Evangelium der Völkerwelt. Als eschatologische Gestalt erscheint der Menschensohn in unfrer Quelle wahrscheinlich in der Apokalppse Jesu (Mt. 24, 30°). Nachdem die falschen Christi und falschen Propheten aufgetreten sind, so daß auch die Enlentol in Glaubensanfechtung kommen (Mc. 13, 21-23. Mt. 24, 23-35), wird zulett das Zeichen des Menschensohnes am himmel erscheinen, und alle Geschlechter auf Erden werden wehklagen (Mt. 24, 30°); die Engel aber werden die endenvol von den vier himmelsgegenden zusammenrufen (Mc. 13, 27. Mt. 24, 31). Das Zeichen verkündet seine Nähe; worin es besteht, ist nicht deutlich gesagt; daß Jesus selbst der Menschensohn ift, daran ist kein Zweifel gelassen. Als Menschensohn verschmilzt er hier aber mit dem Menschensohne Daniels (Dn. 7, 13), der ja mit den himmelswolken erscheint und die Weltherrschaft empfängt. Wie im Synopticon, so gipfelt also auch hier der Menschensohnbegriff in der apokalpptischen Schlukgestalt, wobei Menschensohn und Gottessohn wieder identisch sind.

Wie bei Johannes Jesus als βασιλεύς τοῦ Ισραήλ angesprochen wird (1, 49), der zugleich & vids vov Deov (1, 49) und & vids vov ανθεώπου ist (1, 51), so ist auch in der Sonderquelle Christus. δ βασιλεύς Ίσραήλ (Mc. 15, 32. Mt. 27, 42), Gottessohn und Menschensohn. Die eschatologischen Züge in der Sigur des Menschensohnes, obwohl vorhanden (Mt. 24, 30a), treten in ihr wie bei Johannes doch viel stärker zurück als im Synopticon; dagegen treten die Leidenszüge hervor. Ähnlich nun verhält es sich mit dem Begriffe des Gottesreichs in unfrer Quelle. Der Ausdruck & Baoiλεία των οδρανων (Mt. 4, 17. 16, 19. 19, 12) mag auf Matthäus selbit oder die Redequelle gurückgehen, so daß unfre Quelle durchweg ή βασιλεία τοῦ θεοῦ sagte. Dieser Begriff wird nun gewiß öfter auch eschatologisch gefaßt, so wenn das Gottesreich als nahe bevorstehend verkündet wird (Mc. 1, 15. Mt. 4, 17), oder wenn es von der ennlyoia als der geschichtlichen Sorm der Kirche deutlich unterschieden ift (Mt. 16, 19), oder wenn Jesus als König in seinem Reiche in Herrlichkeit erwartet wird (Mc. 10, 37. Mt. 20, 21). Doch wird in den Gleichnissen von der wachsenden Saat (Mc. 4, 26 ff.) und pom Senfkorn (Mc. 4, 30 ff.) der Entwicklungsgedanke stark betont; es ist himmlischer Same, in die Erde eingestreut, auf Erden

Horeb (Ex. 24, 8), woran Jahn, Matthäus 3 S. 695 und Wellhaufen, Mc. 1 S. 121 erinnern.

zur Reife gelangend, bis die Ernte kommt. Es ist wie König Nebukadnezars Reich (Dan. 4, 17-19) ein Weltreich, unter dem sich die Völker wie Vögel des himmels sammeln. Es wird sich bis an die pier Enden der Erde erstrecken, von wo am jungften Tage die endentol, die auserwählten Mitglieder, von den Engeln gusammen= gerufen werden (Mc. 13, 27. Mt. 24, 31). Es ist nicht identisch mit dem Reiche Davids (Mc. 11, 10), sondern es ist übernational. έκλεκτοί (Mc. 13, 20, 22, 27, Mt. 24, 22, 24, 31) sind nicht das empirische Israel, sondern Auserlesene aus der πασα σάρξ (Mc. 13, 20. Mt. 24, 22). Das εὐαγγέλιον, das Matthäus gern εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας nennt (Mt. 4, 23. 9, 35. 24, 14), soll allen Völkern ver= kündigt werden (Mc. 13, 10. Mt. 24, 14), in der ganzen Welt er= schallen (Mc, 14, 9 cf. 16, 15. Mt. 26, 13), um die Vollendung des Gottesreiches anzubahnen; die Jünger sollen alle Völker als Missions= prediger durchziehen, indem sie durch die Caufe eine neue Gemeinschaft der Menschen herstellen (Mt. 28, 18 cf. Mc. 16, 16). hat das Evangelium die βασιλεία zum Inhalt, so fragt es sich, welches Derhältnis zwischen der βασιλεία und der έππλησία besteht (Mc. 16, 18. 18, 17). In der Szene des Petrusbekenntnisses stehen beide Begriffe dicht nebeneinander, wodurch ihr Unterschied klar hervortritt. Petrus empfängt das Schlüsselamt für die βασιλεία των οδρανων aus der hand des Gottessohnes. Wie in der johanneischen Apokalppse (Ap. 3, 7), so ist Christus auch hier der nächste Inhaber der Schlüssels gewalt, die er nun an Petrus weitergibt. Wie dort, so handelt es lich aber auch hier um das Pförtneramt, nicht um das haus= verwalteramt (Jes. 22, 22); denn die βασιλεία των οὐρανων liegt natürlich er rois odgavois (Mt. 16, 19), während die Wirksamkeit des Petrus ent ros yos liegt. Während die Pharifaer und Schrift= gelehrten την βασιλείαν των οδρανών έμπροσθεν των ανθρώπων zuschließen (23, 13f. Cc. 11, 52), wobei sie ihr Amt migbrauchen, soll Petrus die Schlussel zum himmelreich in vollgultiger Weise verwalten. Unter den Schlusseln muß die Erkenntnis der Gesetze des himmelreichs verstanden werden, wie Jesus anderwärts von der κλείς της γνώσεως spricht (Cc. 11, 50 f.). Kraft dieser Erkenntnis bindet und löst Petrus auf Erden, so daß es im himmel Gultig= keit hat. Binden, δείν, אבר, und lösen, λύειν, אייר hat den rabbinischen Sinn des Bannspruchs und der Freigabe, bier auf dem Gebiete des Sittlichen, so daß es sich um schuldig und unschuldig handelt (cf. 18, 18). Wie der hohepriester am Versöhnungstage zwei

Böcke auf Erden opfert, die damit im himmel als geopfert gelten (Sohar Levit. 26 fol. 102), 366) so hat Petrus' Bannspruch und Freigabe im himmel Gültigkeit. Dem Verhältnis von  $\dot{\epsilon}v$   $\tau o \tilde{\iota} \varsigma$   $o \dot{c} \varrho \alpha v o \tilde{\iota} \varsigma$ und έπὶ τῆς γῆς (16, 19 cf. 18, 18) entspricht das von βασιλεία τῶν ούρανων und έμηλησία (16, 18, 18, 18). Ist das himmelreich überirdischen Ursprungs, doch die geschichtliche Entwicklung sich einverleibend, so hat die ennangia ihre Wurzeln innerhalb der Geschichte. wächst aber aus den geschichtlichen Sormen hinaus. Detrus ist der erste Stein im Bau der enndyola, dessen Sundament Christus selber ist (1. Dt. 2, 4). Der Bau ist die Gemeinschaft der Christusgläubigen. die in Christus den Gottessohn erkennen, sowie Petrus diese Offenbarung empfangen hat. In diesem Bau erfüllt sich die Weissagung Jesaias vom Eckstein auf dem Zionsberge, dessen Cosung heift: ווחל א יהוש (א יהוש 367) (Jef. 28, 16). Die באברין לא יהוש find die lebendigen Steine des Baus (1. Pt. 2, 6), der nach der Richtschnur des DDWD und der Meswage der ipts errichtet ist, so daß Recht und Gerechtigkeit der Mafstab in der Glaubensgemeinde sind (Jef. 28, 172). Diese enulyoia als empirische Gemeinde kommt bei Matthäus als Bekenntnisgemeinde noch einmal vor (18, 17), wahrscheinlich gleichfalls in unfrer Sonderquelle. Die ennlyvoia hat hier wirklich die Gewalt des Bindens und Lösens, gerade wie vorher Petrus (18, 18). Ihre Rechtsentscheidung über verboten und erlaubt, womit die Begriffe schuldig (לדכיבא) und unschuldig (לדכיאה) eng gusammen= gehören, 368) hat Geltung wie auf Erden, so im himmel. Diese έμμλησία hat ihre bleibende Kraft in Christi Gegenwart; denn wo zmei oder drei persammelt sind είς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, da ist er gegenwärtig in ihrer Mitte (18, 20). Diese Worte enthalten ein Dermächtnis, das erst in der Oftergemeinde, im Glauben an den Auferstandenen, zur vollen Auswirkung gelangt. Man wird nicht irre gehen, wenn man die Gemeinde των συνηγμένων είς τὸ ὄνομα Christi (18, 20) wiederfindet in der Taufgemeinde, die ja els rò όνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υίοῦ καὶ τοῦ άγίου πνεύματος (28, 19) begründet ist. hier wie dort erklärt Christus seine Gegenwart unter den Jüngern, die bis ans Ende der Welt mahren soll (28, 20). An

יאסר אונים, Horae Hebraicae I S. 145 f. — Jum rabbinijáen Spraágebrauá, אסר מכר, אורר, בהדר cf. Lightfoot, Horae Hebraicae II ad l. (Opera ed. Leusden).

<sup>367)</sup> Sür יְהָרשׁ ist בַרוֹשׁ oder יְבִרישׁ 3u lesen.

<sup>&</sup>lt;sup>368</sup>) Schöttgen, a. O. I S. 144.

der Echtheit dieser Worte zu zweifeln, die sich eng mit dem johanneischen Gedankenkreise berühren, dazu ist kein zureichender Grund. Wie es nur eine βασιλεία gibt, so nach Matthäus auch nur eine έκκλησία. Denn neben der von Christus gebauten (16, 19) kann keine zweite bestehen. Christus, der Erbauer der енидуова, ist fortdauernd gegenwärtig in ihr (18, 20. 28, 20); in seiner Gemeinschaft liegt das Wunder und das Wesen der enudyosa. Und so ist auch in der Gemeindeordnung έκκλησία in gleichem Sinne zu verstehen (18, 17), indem wahrscheinlich εκκλησία hier die noch ungeteilte jerusalemische Muttergemeinde ist. Hier überall entspricht die έκκλησία dem hebräischen 5,77, der religiösen Volksgemeinschaft, ist also aramäisch mit dem Syrosinaiticus als כנושרא (18, 17) wieder= augeben, wie auch die Peschitto das alttestamentliche ond übersett. Im Neuen Testament übersett die Peschitto έκκλησία mit κτιν; in der Septuaginta entspricht der הוד die συναγωγή, die bei den Sprern gleichfalls Count heißt. 369) Diese Gedanken sind im Neuen Testament am klarsten im Epheserbrief wieder aufgenommen worden, der gleichfalls die geheimnisvolle Verbindung zwischen Chriftus und der ἐκκλησία betont (Ερή. 1, 22. 3, 10. 21. 5, 23-25. 27. 29. 32. cf. Col. 1. 18. 24). Paulus fast hier die eine unteilbare έμκλησία als die Glaubensgemeinschaft in Christo, die in allen Einzelgemeinschaften des driftlichen Missionsgebietes enthalten ift.

So ist Jesus der προφήτης des Gottesreiches, mit dem die neue Weltordnung eintritt, in der es sich um den Glauben (πίστις) an das Evangelium handelt (Mc. 1, 15. Mt. 4, 17). Es verdient Beachtung, daß Jesus in der Sonderquelle wie bei Johannes (Joh. 4, 19. 6, 14. 7, 40. 9, 17) öfter Prophet genannt wird, sei es daß er sich selbst so nennt wie in Nazareth (Mc. 6, 4. Mt. 13, 57), sei es daß er im Volksmunde als solcher gilt (Mt. 21, 11). Auch unter seinen Jüngern gibt es Propheten (Mt. 10, 41), und andrerseits werden am Ende der Tage ψευδοπροφήται auftreten, die sich selbst für Christus ausgeben (Mc. 13, 22. Mt. 24, 24 cf. Ap. 16, 13. 19, 20. 20, 10. 1. Joh. 4, 1). Das prophetische Zeitalter ist angebrochen, das im Angesicht der Apokalnpse des Gottesreiches steht. Wie aber das Gottesreich in der ἐνκλησία seine geschichtliche Vorbereitung sindet, so tritt die ἐνκλησία unter ein neues Geset. Dies Geset sift das Gebot der Liebe, in dem νόμος και προφήται sich zusammenfassen

<sup>369)</sup> cf. Wellhausen, Matthäus S. 84.

(Mc. 12, 28 ff. Mt. 22, 36 ff.), gerade wie bei Johannes die naivi έντολή in der Liebe besteht (Joh. 13, 34. 15, 12). So tritt die ennange als eine selbständige geschichtliche Macht der Spnagoge gegenüber. Die Sonderquelle stellt den Kampf Jesu gegen den Pharifäismus der Spnagoge in den Mittelpunkt der Entwicklung (Mc. 7, 1 ff. Mt. 15, 1 ff.). Der έντολή τοῦ θεοῦ sehen die Pharisaer und Schriftgelehrten die παράδοσις των πρεσβυτέρων entgegen (Mc. 7, 8, 9ff. Mt. 15, 4ff.), mahrend Jesus gegenüber dem Gesete selbst eines Mose auf die schöpfungsgemäße Gottesordnung dringt, die ἀπό ἀρχῆς κτίσεως ihre Gültigkeit bat (Mc. 10, 2 ff, Mt. 19, 3 ff.). Das Synopticon arbeitet diesen Gegensatz zwischen Christentum und Judentum, zwischen εὐαγγέλιον und νόμος nicht mit derselben Klar= heit heraus wie die Sonderquelle, wenngleich er im Kampfe Jesu gegen den pharisäischen Judaismus überall implicite enthalten ist. Wohl aber sind die Grundzuge der Sonderquelle bei Johannes weiter entwickelt, der den Kampf Jesu gegen die Juden fortwährend auf seinen grundsätlichen Gegensat guruckführt. Die nahe Verwandtschaft zwischen Johannes und der Sonderquelle, die uns früher in Einzelzügen begegnet ist, tritt also auch im Gesamtcharakter zutage. Und ebenso bereitet sich die paulinische Theologie darin vor. Wir finden, δαβ νόμος und εδαγγέλιον, δαβ πίστις und αγάπη, δίε haupt= begriffe in der Sonderquelle sind, bei Paulus die großen Grund= gedanken enthalten, in denen seine Geschichtsbetrachtung ruht. Während das Synopticon mit der petrinischen Verkundigung verwurzelt ist, aber wenig Brücken zu Johannes und zu Petrus bildet, haben wir in der Sonderquelle die Wurzel der Betrachtung der zwei größten Apostel vor uns. Was hier angedeutet ist, kann in unserm Zusammenhang nicht ausführlicher bargestellt werden; es muß genügen, den Grundrift aufgezeigt zu haben.

## 5. Der johanneische Ursprung.

Wir haben versucht, Petrus als Gewährsmann der synoptischen Aberlieferung zu erweisen. Die Nachricht bei Papias, daß Marcus der ερμηνευτής Πέτρου gewesen sei, geht auf den πρεσβύτερος Ιωάννης zurück, unter dem nur der Apostel Johannes verstanden werden kann. Nach unsrer Untersuchung kann Petrus aber Gewährs=

mann nur für die synoptische Grundschrift gewesen sein, wie sie allen drei Synoptikern zugrunde liegt, während die Sonderstücke bei Marcus und Matthäus selbständigen Ursprungs sind. Steht nun aber fest, daß diese Sonderstücke, die bei Lucas sehlen, weder zum Urbestande des Synopticons gehören, noch unzusammenhängende Fragmente gleicher oder verschiedener Herkunst sind, sondern sich zu einem Evangelium zusammenschließen, das geschichtlich und theologisch höchst eigenartig ist, so drängt sich die Frage nach dem Verfasser auch hier auf. Kann sie nicht beantwortet werden, so besteht dieselbe schwerzliche Entsagung wie bei so vielen alttestamentlichen Schriften; doch wenigstens den Umkreis, aus dem das Evangelium stammt, annähernd zu bestimmen, ist eine unerläßliche Aufgabe, der

man sich nicht entziehen darf.

Ich habe schon mehrfach hervorgehoben, daß der Apostel Johannes mit unfrer Sonderquelle in Beziehung steht. Unter diesem Gesichtspunkt sind die Zuge gesammelt, die auf die herkunft dieses Evangeliums hindeuten. Neben Jesus spielt Johannes der Täufer eine große Rolle, die Art seiner Schilderung begreift sich am besten bei einem Augenzeugen. Seine Kleidung und Nahrung wird beschrieben (Mc. 1, 6, Mt. 1, 4) wie von einem, der in seiner Umgebung lebte. In ihn wird, wenn wir die matthäische Rezension des Gotteswortes bei der Taufe richtig verstehen (Mt. 3, 17b), die erste Erkenntnis von Jesus als dem Gottessohne verlegt, gerade wie bei Johannes (1, 34); und wenn Jesus ihn in der Redequelle als größten unter allen Menschen feiert (Mt. 11, 11. Cc. 7, 28), so geschieht es gewiß wegen dieser Erkenntnis. 370) Der Bericht von feinem Tode (Mc. 6, 17ff. Mt. 14, 3ff.) verrät die perfonliche Teil= nahme an den einzelnen Dorgangen, wie ein früherer Junger sie von Jüngern des Täufers (Mc. 6, 29. Mt. 14, 12a) wohl erzählt erhalten konnte. Sein Vergleich mit Elia, dem Vorläufer des jungften Tages mit der Totenauferstehung (Mc. 9, 13ff. Mt. 17, 9ff.), dem Gottesboten, der dem herrn den Weg bereitet (Mc. 1, 2), zeigt seine Wertung wie im Munde Jesu, so in der Auffassung des Überlieferers jenes herrnwortes. So ist das Bild des Täufers mit scharfen Strichen eingezeichnet in den Anfang des Evangeliums Jesu Christi (Mc. 1, 1) als unlösbares Glied der ursprünglichen Christenheit. Nun ist aber aus dem Johannesevangelium zu erschließen, daß der

<sup>370)</sup> Procksch, Johannes der Täufer S. 32.

Apostel Johannes zum Jüngerkreise des Täufers gehört hat. Denn daß kein andrer als er es war, der mit Andreas vom Täufer auf Jesus als erster hingewiesen wurde (Joh. 1, 35. 40), ist nach der Art seiner Ausdrucksweise nicht zu bezweiseln. 371) Wenn demnach die Teilnahme für den Täufer bei einem seiner Jünger besonders verständlich ist, so gibt uns die Verwandtschaft der marcomatthäischen Sonderquelle mit dem Johannesevangelium ein Recht, diesen Johanness jünger eben im Zebedaiden Johannes zu suchen.

Nachdem Jesus auf die Kunde von Johannes' Verhaftung nach Galiläa gegangen ist (Mc. 1, 14. Mt. 4, 12), beginnt seine Predigt pom Gottesreiche. Unter seinen ersten Gehilfen treten nun zwei Brüderpaare hervor, Simon und Andreas, die Söhne des "Jonas" (Mt. 16, 17), mit Jacobus und Johannes, den Zebedäussöhnen (Mc. 1, 16 ff. Mt. 4, 18 ff.). Ihre Berufung ist wieder so lebendig erzählt, daß wir die Nachricht auf einen Augenzeugen gurückführen möchten. Nun ist in unfrer Sonderquelle die Teilnahme an der Samilie des Zebedäus ersichtlich. Nicht nur der Name des Daters (Mc. 1, 19. 20. 10, 35. Mt. 4, 21. 20, 20. 26, 37. 27, 56) begegnet uns gerade in ihr häufiger, sondern auch den Namen der Mutter Salome finden wir (Mc. 15, 40. 16, 1). Salome ist beim Tode und Begräbnis Jesu anwesend, sie ist unter den Urzeugen des leeren Grabes, sie hat aber schon früher die ehrgeizige Bitte um die Ehrenplätze für ihre Söhne im messianischen Reich getan (Mt. 20, 20). Aus Johannes (19, 25) ist zu erschließen, daß sie die Schwester von Jesu Mutter war, so daß ihre Söhne Jesu Dettern gewesen sind. 372) Ist es bei Matthäus die Mutter, so sind doch bei ihm wie bei Marcus auch die Söhne selbst durch ehrgeizige Reichserwartung ausgezeichnet, mahrend Jesus ihnen den Leidenskelch verkundet (Mc. 10, 35 ff. Mt. 20, 20 ff.). Also die Bruder muffen Jesus besonders nahe gestanden haben, was wir ja aus der spnoptischen Aberlieferung gleichfalls wissen. Daß hier biographische Elemente vorhanden sind, hat man neuerdings besonders auf Anregung von Schwart 373) hin richtig empfunden. Nur der Schluß, daß wie Jacobus so auch Johannes eines frühen gewaltsamen Todes gestorben sei, ist übereilt und widerspricht der ältesten überlieferung vom Ende des Johannes.

<sup>371)</sup> cf. Jahn, Einleitung II 1 S. 468.

<sup>372)</sup> Jahn, Bruder und Dettern Jeju in den Sorschungen VI S. 340 ff.

<sup>978)</sup> E. Schwart, über den Tod der Söhne Zebedäi (Göttinger Abhandlungen N. S. VII 1904). Doch cf. schon Wellhausen, Mc. 1 S. 90.

Diel eher darf man vermuten, daß die Kelchgemeinschaft Jesu mit den Zebedaiden auf die Abendmahlsgemeinschaft deutet, die ja eine Derbindung mit dem sterbenden Christus enthält. Johannes selbst mag dieses Herrnwort an sich und seinen Bruder ausbewahrt haben, indem er immerhin auch für sich das Martyrium erwartete, ohne daß es in gewaltsamem Tode eintrat. Auch wenn, wie nach Matthäus wahrscheinlich ist, die Bitte um die Ehrenplätze im messsanischen Reiche zunächst von der Mutter der Zebedäussöhne ausging (Mt. 20, 20), so entsprach sie doch dem natürlichen Ehrgeiz der Brüder, so daß die Ausbewahrung der Perikope, sollte sie auf Johannes zurückgehen, ein Selbstgericht enthalten kann.

Daß der Verfasser nicht Jerusalemer, sondern Galiläer mar, ist aus mehreren Gründen wahrscheinlich. Jerusalem als Schauplak spielt erst in der Leidensgeschichte eine Rolle. Zwar zeigt sich lebhaftes Interesse an der von Jerusalem aus geschürten Gegenbewegung der Schriftgelehrten. Doch diese kommen von Jerusalem nach Galiläa hinab, um den Kampf aufzunehmen (Mc. 3, 22. 7, 1. Mt. 15, 1), so daß die Einheit des Schauplages wie im Synopticon bis zur Leidensgeschichte im ganzen festgehalten wird, was bei Lucas und Johannes nicht der Sall ist. Immerhin scheinen einzelne Szenen, wie die Zeichenforderung (Mc. 8, 11 ff. Mt. 16, 1 ff.) und der Blinde von "Bethanien" (Mc. 8, 22ff.) ursprünglich nach Judaa zu gehören. Aber in Galilaa ist der Erzähler mit Candschaft samt Ortslagen wohlvertraut. Nach Galilaa verlegt er auch die lette Erscheinung Jesu por den Jüngern, so daß hier Ausgangspunkt und Endpunkt seiner Predigt liegt (Mt. 26, 30 ff. 28, 7. 10. 16 ff. Mc. 14, 26 ff.). In Kapernaum hat er eine lebendige Vorstellung vom hause des Petrus als Jesu Quartier (Mt. 17, 24 ff.), desgleichen vom Strand mit den Sischerbooten (Mc. 4, 1. Mt. 13, 1f.). Nahe von Kapernaum liegt die Ebene Gennesaret (Mc. 6, 53. Mt. 14, 34), wo Jesus wohlbekannt ist. Gemeint ist die Strandebene el-ghuwer, die sich am Nordwestuser des Sees etwa eine Stunde lang von el-megdel bis jum tell el 'orême entlang zieht, von Josephus wegen ihrer großen Fruchtbarkeit so hoch gepriesen (Jos. bell. 3, 10, 7).874) Auch wird eine Ortschaft der Ebene genannt, bei der Jesus landet. Wahrscheinlich bedeutet das rätselhafte Laduavov&a die Gegend von Manutha, und dies Manutha ist enthalten in chirbet minje am

<sup>874)</sup> cf. Palästinajahrbuch 14 S. 14f. — Dalman, Orte und Wege S. 117 ff.

Nordrande der Ebene (Mc. 8, 10). Während Marcus das aramäische Possessium in דלמכרתא mifrverstand und zum Eigennamen 30g. ersette Matthäus, der gleichfalls ortskundig war, "Dalmanutha" burch Magadan d. i. Magdala (15, 39), da Magdala die viel bekanntere Ortschaft in der Ebene war. Auf dem Oftufer erwähnt der Verfasser Bethsaida (Mc. 6, 45. [8, 22ff.]), in dessen Nahe das Öbland lag, wo die wunderbare Speisung stattfand (Mc. 8, 1 ff. Mt. 15, 32 ff.). Eine Tagereise westlich, landeinwärts von Kapernaum, liegt Nazaret, als Jesu heimat hervorgehoben, wo auch seine Mutter und seine Brüder Jacobus, Joseph, Judas und Simon sowie seine Schwestern wohnen, die namentlich aufgezählt werden, als stunde der Erzähler selbst ber Samilie nabe (Mc. 6, 1 ff. Mt. 13, 53 ff.), wie er denn auch das handwerk des Vaters hervorhebt. Und über die Grenzen Galiläas blickt der Erzähler ins tyrisch-sidonische Nachbargebiet (Mc. 7, 24. 31. Mt. 15, 21), das Jesus trot der nichtjudischen Bewohner aufsucht, von denen ein "hellenistisches" oder "kanaanäisches" Weib seine hilfe erfährt. Auch die Dekapolis als Mitbesitzerin des Seeufers kommt vor (Mc. 7, 31), wo die Heilung des Caubstummen inmitten von heidnischer Bevölkerung erfolgt, die den Gott Israels wegen seiner Macht preist (Mt. 15, 31). So sprengt Jesu Wirksamkeit den judischen Rahmen, die hellenistische Welt tut sich auf wie gelegentlich bei Johannes (12, 20 ff.), aber auch im Spnopticon (Mc. 5, 1 ff. 20. Mt. 8, 28 ff. &c. 8, 26 ff.).

Also der Erzähler zeigt starke Teilnahme für Johannes des Täufers wie für Jesu irdische Verhältnisse. Er schildert die Kleidung und Nahrung des Täufers, er überliefert die Geschichte von seinem Tode, er kennt ihn als Elia, den Vorläuser Christi. Er kennt Jesu bürgerliches Handwerk, nennt seine Mutter Maria und vier Brüder Jacobus, Joseph, Judas und Simon mit Namen, erwähnt seine Schwestern, die doch alle für die Entwicklung der Wirksamkeit Jesu ohne Belang sind. Er nennt auch seiner Mutter Schwester Salome, die nach Matthäus die Mutter der Zebedaiden war. Beachten wir, daß die Zebedaiden selbst in seinem Evangelium als zwei der vier ältesten Jünger und Empfänger einer Weissagung Jesu hervortreten, so darf man die Vermutung wagen, daß wenn nicht der Erzähler, so doch sein Gewährsmann am ehesten selbst ein Zebedaide ist. Dann erklärt sich die Vertrautheit mit Jesu Samilie, der Zebedäus verschwägert war, auss beste, besser noch, als wenn Petrus 375)

<sup>375)</sup> So 3. B. J. Weiß, Das älteste Evangelium S. 138.

ober Andreas die Gewährsmänner der Erzählung wären. Fragt man aber, welcher der Jebedäussöhne porzüglich in Betracht kommt, so fällt alle Wahrscheinlichkeit für Johannes aus. Jacobus ist sehr früh den Märtyrertod gestorben (Act. 12); auch ist er als Erzähler eines Cebensbildes Jesu nirgends erwähnt. Dagegen war neben Jacobus, dem Herrnbruder (Mc, 6, 3, Mt, 13, 55), und Petrus Johannes eine ber Säulen der Urgemeinde von Jerusalem (Gal. 2, 9), deren Derfassung in der Ennlyoia Christi auf Grund einiger Herrn= worte durchschimmert (Mt. 16, 17-19, 18, 15-20). Daß der Erzähler oder sein Gewährsmann nicht nur Galilaa, sondern auch Jerusalem kennt, zeigt seine Schilderung der Stadtlage und ihrer Umgebung. Mit dem Spnopticon teilt er die Kenntnis des Tempelplages, wie im äußeren Dorhof Wechster und Opferhändler ihr Wesen treiben und die Menge sich tummelt (Mt. 21, 14ff.), aber auch des hohenpriesterlichen Palastes mit dem προαύλιον (Mc. 14, 68) und der Herodesburg, wo der Statthalter abstieg, 876) samt dem Aufgang (Mc. 15, 8) und dem Richtplatz (Mt. 26, 19). Wie Johannes (18, 28. 33) kennt er aber die Bezeichnung agairwoior (Mc. 15, 16. Mt. 27, 27), die dem Synopticon fehlt. Er kennt den mächtigen Ausblick auf die Stadt mit dem Tempelplat vom Ölberggipfel ber, auf bem sich Jesus mit den vier altesten Jungern niederläft (Mc. 13, 3); er weißt wie Johannes den Namen des Gartens Gethsemane und gewiß auch seine Lage (Mc. 14, 32. Mt. 26, 36). Er nennt wie Johannes von den umliegenden Dörfern Bethanien, während Bethphage unberücksichtigt bleibt. All das kann nicht wunder nehmen bei jemand, der wie Johannes die galiläische heimat mit der hauptstadt vertauscht hatte, wo er in der Urgemeinde eine leitende Stellung einnahm.

Der hauptbeweis für die herkunft unsers Evangeliums aus johanneischem Umkreis liegt aber in den mannigsachen Gleichungen mit dem Johannesevangelium, die wir ausführlich besprochen haben. Daß hier ein gemeinsamer Grundstock gegenüber dem Synopticon vorliegt, darf als erwiesen gelten. Nicht nur ganze Perikopen, die bei Lucas fehlen, teilt die Sonderquelle mit Johannes wie das Wandeln auf dem See, die Salbung in Bethanien, die Verspottung mit Dornenkrone und Purpurmantel, sondern die Gleichungen reichen dis in Einzelheiten hinein. So stimmen Matthäus und

<sup>376)</sup> Dalman, Orte und Wege S. 307 ff.

Johannes überein in der Einführung der deuterosacharjanischen Weissagung bei Jesu Einzug in Jerusalem. So ist in der Sonderquelle wie bei Johannes Bethanien in der Passionsgeschichte ein Nebenschauplak. Das Glas voll μύρου νάρδου πιστικής [πολυτίμου] im Wert von 300 Denaren, die nach Jungermeinung dienlicher für die Armen wären (Mc. 14, 3, 5, [Mt. 26, 5, 9], Joh, 12, 3, 5), be= gegnet hier wie dort. Das Abendmahl fällt hier wie dort nicht mit dem Dassa zusammen, sondern einen Tag früher: hier wie dort finden wir unter Christi Kreug dieselben Frauen. Auch die Gleich= nisse der Sonderquelle klingen bei Johannes bisweilen nach, so das von der wachsenden Saat (Mc. 4, 26. 29 ff. Joh. 4, 35), das vom guten hirten, der erschlagen wird (Mc. 14, 27, Mt. 26, 31 cf. Joh. 10, 14 ff.), in dem sich die messianische Königsgestalt verbirgt (E3. 34, 1 ff. 23. Sach. 13, 7-9).377) Der Aufbau beider Evangelien zeigt das gleiche Grundgeruft. Der Zusammenstoß Jesu mit den Schriftgelehrten über der Gesetzesfrage bildet den dramatischen Höhepunkt, nur daß dieser in der Sonderquelle nach Galiläa (Mc. 7, 1 ff. Mt. 15, 1 ff.), bei Johannes (c. 7f.) nach Jerusalem verlegt wird. Beide Evangelien bringen nicht wie das Spnopticon eine Bildermappe aus dem Ceben Jesu mit Hervorhebung der Heilandswunder, sondern sie greifen ein paar große Momente heraus, die unter eine theologische Gesamtanschauung gestellt sind. Der theologische Geist zeigt in beiden unverkennbare Verwandtschaft. Das trinitarische Grundverhältnis von Vater. Sohn und Geist, das schon bei Jesu Taufe auftritt, wo es im Synopticon ein volles Seitenstück hat, beherrscht die ganze Theologie (Mt. 28, 19. Joh. 14, 10 ff. 26. 15, 26. 16, 13. 20, 22). Die Sohnesstellung Christi ist in der Sonderquelle wie bei Johannes absolut. Die ewige Gegenwart des Herrn in seiner Gemeinde findet sich bei Matthäus (16, 17 ff. 18, 20, 28, 20) wie Johannes. Die Sunde gegen den heiligen Geist, bei Marcomatthaus am Beispiel der Dämonenvertreibung erläutert (Mc. 3, 22 ff.), wird auch von Johannes berührt (7, 20. 8, 48 ff. 10, 20 f.) Die Grundstellung des Menschen zu Christus liegt bei Marcomatthäus im πιστεύειν, das έν τῷ εὐαγγελίω seinen Grund hat (Mc. 1, 15), aber sich auch auf Jesus per= sönlich richtet, ein πιστεύειν είς αὐτόν (Mt. 18, 6 cf. Mc. 9, 42) oder en' avrov ist (mt. 27, 42 cf. Mc. 15, 32), schließlich eine all= mächtige absolute Kraft ist (Mc. 9, 23 f. 11, 23. 24. [16, 16].

<sup>377)</sup> Procksch, Kleine prophetische Schriften II S. 113 f.

Mt. 21, 21. 22). Bezieht hier Matthäus das Glauben ichon mehr als Marcus persönlich auf Christus (18, 6. 27, 42), so ist diese persönliche Beziehung vollständig durchgeführt bei Johannes, wo der Glaubensbegriff ins Zentrum gerückt und insonderheit auf Christus bezogen ist (Joh. 1, 12. 2, 23. 3, 18. — 2, 11. 3, 16. 18. 36. — 7, 31. 38 ff.). Der Glaube an ihn schließt den Glauben an Gott in sich (12, 44), mahrend das dem Glauben begegnende Verhalten Gottes in Christo die Liebe ist (14, 21 ff.). Das Liebesgebot, das in der Sonderquelle als vornehmstes und größtes Gebot aufgestellt wird (Mc. 12, 28 ff. Mt. 22, 34 ff.), tritt an Stelle der gesetzlichen Religion, wie sie von Pharisaern und Schriftgelehrten geubt worden ist (Mc. 7, 1 ff. Mt. 15, 1 ff.). Auch bei Johannes begegnet uns das Gebot, sich untereinander zu lieben, als das Gebot Christi, das er den Jüngern in der Abendmahlsnacht als das neue Gebot gegenüber dem alten Gesetz gefaßt wissen will (13, 34 cf. 1. Joh. 4, 21), nur daß Christus selbst hier das lebendige Dorbild der Bruderliebe ist. In beiden Sällen sehen wir das Christentum der Gesetzesreligion entwachsen, die als untere Stufe der Sittlichkeit zurückbleibt.

So nötigen die mannigfachen Gleichungen und Analogien zwischen der Sonderquelle und Johannes zu einer Erwägung gegenseitiger Verwandtschaft. Stunde nun hinter beiden Evangelien nicht derselbe Verfasser, so könnte ernstlich nur die Sonderquelle als Vorlage des Johannesevangeliums in Betracht kommen, so daß sie den Ausgangspunkt einer literarischen Entwicklung bildete, die bei Johannes endete. Die scharfe Zeichnung der geschichtlichen Personen und Begebenheiten, die Klarheit des Aufbaus, der Sortschritt der handlung, wie die Sonderquelle sie zeigt, sind ursprünglicher Entwurf. sie lassen sich nicht aus dem Johannesevangelium entwickeln. Denn hier ist Chrifti Gestalt ins Abergeschichtliche, nur dem Glauben Sakbare erhöht, die Begebenheiten treten hinter den Reden guruck; ber galiläische Schauplag wird schon vor der Passionsgeschichte durch einen jerusalemischen erganzt, ja in den Hintergrund gedrängt; alles ist auf wenige große hauptgedanken hinausgearbeitet. Wie hatte aus einem solchen Werke die klare, farbige, schlichte Darstellung der Sonderquelle entwickelt werden können. Sie ist der Kern und nicht die Quintessenz der johanneischen; als ihr Kern aber ist sie wohl begreiflich. Nicht nur läßt sich leicht verstehen, daß auf dem Grunde der Sonderquelle mit Zuhilfenahme andrer Erinnerungen das Johannes= evangelium entstand, in dem Jerusalem zum hauptschauplat wurde, der dem Kampse Jesu mit dem Judentum als dem Hauptgegensatztes Dramas angemessen ist. Auch theologisch sind in der Sonderzquelle die Ansätze sichtbar, aus denen die Gedankenwelt des Johanneszevangeliums entwickelt werden konnte. Denn Jesus Christus ist hier wie dort eine Gestalt der Ewigkeit, den Seinen gegenwärtig bis an der Welt Ende, mit den Wurzeln in Gott als dem ewigen Vater gegründet. Die Eschatologie ist nicht mehr die einzige Anschauungszorm der Ewigkeit wie im Spnopticon; die Ewigkeit ist in Christus in die Zeit mittenein getreten. Sucht man nach den literarischen Wurzeln der johanneischen Theologie, so wird man sie in der Sonderzquelle zu einem guten Teil entdecken können.

Dann fragt sich aber, ob nicht Johannes selbst es war, der so= wohl die Sonderquelle als das vierte Evangelium entworfen hat. Geht die Sonderquelle allem Anschein nach auf einen Augenzeugen Johannes des Täufers und Jesu guruck, der bis in den Zeitpunkt des Abendmahls eine eigene Überlieferung verfocht, die sich gegen= über der snnoptischen als selbständig und richtig erweist, so erscheint als Gewährsmann keiner geeigneter als Johannes Zebebäi. Denn Petrus scheidet wegen seines Derhältnisses zum Synopticon aus; und Jacobus Zebedäi starb sehr früh (42 n. Chr.), und nirgends hören wir, daß er ein Schriftsteller war. Außer den drei Lieblingsjungern aber kann für das Johannesevangelium schwerlich ein andrer Gewährsmann in Betracht kommen, wenn man en seinem apostolischen Ursprung festhält. Denn daß der Apostel Johannes für sein Evangelium einen Grundrift verwertete, der nicht von ihm selbst ober aus dem vertrauten Jüngerkreise Jesu stammte, ist kaum anzunehmen. Daß Johannes zweimal ein Cebensbild Christi geschaffen hat, mag auffallen, ist jedoch 👊 sich nicht wunderbarer, als wenn ein Maler immer wieder gur Christusgestalt guruckkehrt, besonders wenn sich seine Auffassung im Caufe der Jahre immer mehr vertieft hat. Wie Petrus, so galt Johannes, nachdem der dritte Lieblingsjünger Jacobus früh getötet worden war, in Jerusalem als Säule der Urgemeinde (Gal. 2, 9). Das geschah gewiß ebenso wegen seiner personlichen Stellung zu Chriftus als wegen seiner geistigen Bedeutung. Während Petrus nach ältester Überlieferung mehr Prediger als Schriftsteller war, so daß sein Evangelium nicht unmittelbar, sondern durch Bermittlung des Marcus auf uns gekommen ist, wie auch sein erster Brief "durch Silvanus" geschrieben ist (1. Pt. 5, 13), so gilt Johannes der ältesten Kirche als hauptschriftsteller unter den zwölf Aposteln. Es ware nicht wunderbar, wenn er seine Erinnerungen an den herrn schon in Jerusalem für die Urgemeinde, in der die έκκλησία (Mt. 16, 18. 18, 18) ihre erste Sorm fand, niederschrieb, ebe er gum Missionswerk nach Kleinasien aufbrach. Daß er sich ursprünglich junächst jum Evangelium unter den Juden verpflichtet fühlte (Gal. 2, 9), mahrend Daulus die Beidenmission übernahm, entspricht dem Sat der Sonderquelle, dak es gelte πρώτον χορτασθηναι τά τέκνα (Mc. 7, 27). Daß er schon in Jerusalem die Heidenmission pringipiell anerkannte, wissen wir durch Paulus, so daß die Christianisierung der Dölkerwelt (Mt. 28, 19) durchaus in seinem Gesichts= kreis gelegen hat, wofür Jesus im Gebiete von Cyrus (Mc. 7, 24ff.) und der Dekapolis (7, 31) eingetreten war. Ebenso begreiflich aber ist es, daß sich ihm in Ephesus Jahrzehnte später am Ende seines Cebens die Notwendigkeit ergab, das Bild Chrifti seinen heiden= driftlichen Gemeinden noch einmal zu schildern. Dazu war das ältere Bild als Grundrift wohl tauglich, indem besonders der jerusalemische Teil verwertet wurde. Doch da Jesus in Wirklichkeit nicht nur in Galilaa, sondern an den großen Sesten schon früher in Jerusalem aufgetreten war (Mt. 23, 37. Cc. 13, 34), so lag es nahe die Hauptstadt des Judentums zum hauptschauplatz der Kämpfe Jesu mit den Juden zu machen, wie sie sich in den großen Reden spiegeln, denen im vierten Evangelium das Übergewicht über die Handlungen gegeben ist. 378) Die Theologie des pharifaischen Judentums, mit der sich das vierte Evangelium in höchst bedeutsamer Weise vertraut zeigt und auseinandersett, konnte nirgends besser als im Streit= gespräch entwurzelt werden; und auf die Vernichtung dieser Theologie kommt es im Johannesevangelium an. Daß Christi Bild, das in der Sonderquelle noch ein Stück der geschichtlichen Außenwelt ist, im vierten Evangelium als innenweltliches Glaubensbild zu voller Gestalt entwickelt ist, kann bei dem Lieblingsjunger nicht befremben, der in steter Gemeinschaft mit dem unsichtbaren herrn lebte. Daß dies Glaubensbild aber echt ift, bewährt sich dem Chriftusglauben der Kirchengeschichte bis in die Gegenwart immer von neuem. Kein Evangelium ist seinem Ursprung nach von der kirchlichen über= lieferung so aut bezeugt wie das johanneische. 379) Es sind nicht

<sup>\$78)</sup> cf. Wellhausen, Johannesevangelium S. 105 ff., wo die Frage der Besarbeitung (B) besprochen ist.

<sup>379) 3</sup>ahn, Einleitung II 1 S. 445 ff.

geschichtliche, sondern dogmatische Gründe, die den Streit über seine Herkunft vom Apostel Johannes nicht ruhen lassen. 380)

Liegt nun der Sonderquelle die Erzählung des Apostels Johannes zugrunde, so mag zum Schluß nach Ort und Zeit ihrer Entstehung gefragt werden. Es ist ichon die Vermutung angedeutet, daß es in Jerusalem geschrieben ist, wo Johannes um die Mitte des ersten Jahrhunderts als eine hauptfäule der Urgemeinde stand (Gal. 2, 9). Der Gesichtskreis ist palästinisch, und die topographischen Angaben hatten für den Leser am meisten Wert, der sie aus eigener Anschauung kannte. Tempel, hoherpriesterlicher Palast, Prätorium. Gethsemane, Bethanien, das Panorama vom Ölberg sprachen den Jerusalemer unmittelbar an; er konnte sich an diesen Dunkten die Gestalt Christi unmittelbar vergegenwärtigen. In Jerusalem lebte die Urgemeinde, deren Eckstein Petrus war (Mt. 16, 17 ff.), deren Derfassung sich auf Jesu Worte (Mt. 16, 17ff. 18, 15ff.) zurückführte. Es scheint, daß Petrus als Haupt der Ennlyola in Jerusalem vorgestellt ist, da ihm personlich die Schlusselgewalt zugesprochen wird, kraft deren er bannt und löst (Mt. 16, 17-19). Doch ist er nicht Bischof, sondern primus inter pares; denn die Schlüsselgewalt wird anderswo den Jungern Jesu insgesamt zugesprochen (Mt. 18, 18). Wir sehen in der eundyola eine Gemeinschaft von Brüdern (Mt. 18, 15), in der alles auf persönlichste Seelsorge gestellt ift, auch wenn dem Bilde die Schatten schon nicht mehr gang fehlen (18, 15-17). Wenn irgendwo, so war diese ένκλησία in der Urgemeinde von Jerusalem Wirklichkeit. Die unsichtbare Gegenwart Christi in der versammelten Gemeinde (18, 20) erinnert an die Kraft seines Namens, in der Petrus den Cahmen heilt (Act. 3, 6. 4, 10), die auch bei der Aus= giekung des Geistes gegenwärtig ist (Act. 4, 31). Die Echtheit der Worte Christi erleidet keinen Schaden, wenn man sich an ihnen die Zustände in der Urgemeinde vorstellt. In Jerusalem feierte sie das

<sup>280)</sup> Auf die Quellenfrage des Johannesevangeliums kann hier nicht näher eingegangen werden. Gewiß ist nicht alles aus einem Guß, aber doch ist alles johanneisch, und vielleicht löst sich die Frage so, daß nicht Johannes selber, sons dern seine Jünger (21, 24) die Endgestalt geschaffen haben (Feine, Einleitung S. 95). Für unsern Iweck genügt es, einige Umstellungen und Varianten hersauszuheben. So gehört c. 5 hinter c. 7, 1—13 und spielt zu Caubhütten, nicht, wie Wellhausen, Erweiterungen S. 15 ff. meint, zu Passa. Varianten sind c. 18, 28—19, 6° || 19, 6°—16. — c. 20, 1—10 || 20, 11—18. — Vielleicht auch c. 20, 19—23 || V. 24 ff. Ein Nachtrag ist c. 21, welches Kapitel auch nach Jahn nicht von Johannes selbst geschrieben ist.

Abendmahl in der Gestalt unsers Evangeliums (Mc. 14, 22 ff. Mt. 26, 26-28), in der auch Paulus es von den Uraposteln kennen lernte (1. Cor. 11, 23-25), denen Jesus als das Passalamm der Christen galt (1. Pt. 1, 19. Joh. 19, 37. 1. Cor. 5, 7). Wenn der Caufbefehl nicht einfach auf den Namen Jesu Chrifti ergeht, sondern auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, so darf auch diese trinitarische Gestaltung auf die jerusalemische Urgemeinde guruckgeführt werden. Denn einmal war die Caufe Christi Vorbild der driftlichen Taufe; im Taufbericht (Mc. 1, 9ff. ||) aber sind Dater und Sohn im heiligen Geifte zu einer pneumatischen Einheit zusammengeschlossen. Wer in Chrifti Taufgemeinschaft eintrat, der bekannte sich damit notwendig zu der Offenbarung Gottes, die im Dater, Sohn und Geist vorlag, auch wenn der Caufakt im Ur= dristentum nicht ausdrücklich auf den Namen des dreieinigen Gottes, sondern nur auf den Namen Jesu Christi erfolgte. Die Wassertaufe ohne Geistestaufe (Mc. 1, 8. Act. 1, 5) ist noch johanneisch; zur vollen Christustaufe gebort nach ältester Weissagung der Geistesempfang. Der Pfingstbericht in seiner jungeren Gestalt (Act. 2), der das Wunder zeitlich auf das judische Wochenfest verlegt, bringt Caufe und Geistes= empfang in engste Derbindung miteinander (Act. 2, 38). Die Beispiele aus Samaria (Act. 8, 14-17) und Ephesus (19, 1-7) zeigen, wie wenig die blofe Wassertaufe dem Urchristentum entsprach. Dielleicht ist die Aufnahme des Namens des Geistes neben dem Sohne Gottes in das Taufbekenntnis zum 3weck der ausdrücklichen Unterscheidung der driftlichen Taufe von der Johannestaufe erfolgt, die noch jahrelang von den Johannesjungern geübt wurde (Act. 19, 1-7). Auch als nicht jede Chriftustaufe mehr von enthusiaftischen Beisteswirkungen begleitet war, sollte dennoch ihr Charakter als Beistestaufe festgestellt bleiben. Der Name des Daters aber neben dem des Sohnes und Geistes bedeutete besonders in der heidendriftlichen Taufe etwas schlechthin Neues, weil darin zugleich bas Bekenntnis jum Gotte Ifraels lag, das bei der heidenchriftlichen Taufe unerläflich war. Auch brauchen Petrus (1. Pt. 1, 2) und Paulus (Röm. 15, 16. 2. Cor. 13, 13) die trinitarische Glaubensformel im beidendriftlichen Missionsgebiet gewiß auf Grund urchriftlicher Sitte. Don der Jerusalemer Muttergemeinde sind alle Träger der urdriftlichen Glaubenstypen ausgegangen, Jacobus und Petrus und Johannes; und auch Paulus steht in viel engerer Verbindung mit ihr, als man vielfach annimmt.

Wenn wir Johannes wenn nicht als Verfasser, so doch als Gewährsmann für unser Evangelium ansprechen durfen, wenn Jerusalems Urgemeinde sich darin widerzuspiegeln scheint, so fragen wir jum Schluß nach der Entstehungszeit. Wie Jacobus und Petrus, so ist Johannes zur Zeit des Apostelkonvents, also 48 n. Chr., noch als Säulenapostel in Jerusalem anwesend (Gal. 2, 9). Als Paulus um Pfingsten 55 n. Chr. in Jerusalem gefangen wird, ist wohl noch von Jacobus (Act. 21, 18) und den πρεσβύτεροι, nicht aber mehr von Petrus und Johannes oder den απόστολοι die Rede, Wir haben die Möglichkeit erwogen, daß Petrus mit seiner Reise nach Antiochia (Gal. 2, 11) einen neuen Wirkungskreis aufgesucht hat, wie ihn denn Paulus im ersten Korintherbriefe (53/54 n. Chr.) als Wanderprediger kennt (1. Cor. 9, 5). In demselben Briefe nennt Paulus auch die andern andorodoi als Missionare (1. Cor. 9, 5), so daß Johannes damals schon unter ihnen gewesen sein mag. Der Apostel= konvent muß wohl auch für die Urgemeinde Epoche gemacht haben, so daß das Missionswerk nun in großem Stile in Gang kam. In Jerusalem gewann Jacobus' streng judendriftliche Richtung Berrschaft in der Muttergemeinde, die auch Paulus bei seinem letten Besuche zu fühlen bekam und die sich zweifellos bis zum Tode des Jacobus (62 n. Thr.) behauptet hat (cf. Eus. h. e. 2, 22, 3ff). Dort ist augen= scheinlich unser Matthäusevangelium entstanden, das manche Berührungen mit dem Sprachgebrauch des Jacobusbriefes zeigt. Dies Evangelium, das den Blutacker in Jerusalem noch als wohlbekannte Örtlichkeit seiner Zeit nennt (27, 8), auch die Lüge vom Diebstahl des Leichnams Christi bei den Juden zu bekämpfen hat (28, 15), ist schwerlich nach dem Untergang Jerusalems (70 n. Chr.) geschrieben. 381) In ihm sind aber nicht nur die Redequelle, sondern auch das Syn= opticon und unfre Sonderquelle verarbeitet.

Ist Johannes mit völliger Sicherheit nur etwa bis 50 n. Chr., genauer bis 48 n. Chr. in Jerusalem nachzuweisen, so fragt es sich, ob eine Entstehung unsers alten Evangeliums in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts möglich ist. Gern benützt man die Apokalnpse Christi zur Zeitbestimmung, indem man darin nachträgliche Andeutungen von Zeitereignissen annimmt. Doch so gut wie die altetestamentliche Prophetie kann auch Christi Prophetie reine Vorhersage enthalten, so daß ein Schluß aus den Weissagungen auf bereits

<sup>381)</sup> Gegen Seine, Einleitung S. 42 u. a.

erfolgten Eintritt des Ereignisses immer gefährlich ist. Diel eber kann man die Weissagungen verwerten, um die eschatologische Erwartung des Zeitalters zu ermessen, in dem sie niedergeschrieben wurden. Als Schlußszene steht in der Sonderquelle die Erscheinung des Menschensohnes (Mt. 24, 30°) und die Beimholung der Auserwählten aus allen vier Winden 382) durch die Engel in Aussicht (Mc. 13, 27 )). hier ist nun auffallend, daß zwar die Berstörung des Tempels (Mc. 14, 58. Mt. 26, 61), nicht aber die Zerstörung Jerusalems in Aussicht genommen ist, über die doch unzweifelhaft herrnworte vorhanden waren. Das βδέλυγμα της έρημώσεως, das un ver= botener Stätte auftreten wird (Mc. 13, 14<sup>2</sup>. Mt. 24, 15), bedeutet zwar Entweihung des Tempels wie im Buche Daniel, nicht aber Zerstörung Jerusalems. Die masculinische Sassung deutet auf eine personliche Macht, wie auch Paulus vom ανθοωπος της ανομίας redet, der sich als Gott im Tempel niederlassen wird (2. Thess. 2, 3 ff.). Mit dieser Macht bricht für die Erde eine Trubsal sondergleichen an, nicht nur für Judäa, sondern für die ganze Erde (Mc. 13, 19 ff. Mt. 24, 20 ff.); denn die endentol sind über die gange Erde gerstreut (Mc. 13, 27. Mt. 24, 31). Es erstehen faliche Chrifti und faliche Propheten und suchen einen großen Abfall heraufzuführen (Mc. 13, 21-23. Mt. 24. 23 f.). Die Ausbreitung des Evangeliums aber hat dann bereits alle Völker erreicht (Mc. 13, 10 cf. 14, 9. Mt. 24, 14 cf. 26, 13), so daß die Beidenmission im römischen Reiche als Anfang der letten Dinge bezeichnet wird (Mc. 13, 9°. Mt. 24, 8). Die ungeheure Spannkraft der paulinischen Mission, die in wenigen Jahren die Welt durchstürmte, hat in dieser eschatologischen Weissagung ihre Kraft; die heidenmission aber begann Paulus im großen Stil ichon drei Jahre nach seiner Bekehrung in Sprien und Cilicien (Gal. 1, 21 cf. Act. 13f.). Wer um 48 n. Chr. schrieb, erblickte also in der Beidenmission den Anfang des Endes ichon im vollen Gange. mals sah man nicht nur in der Urgemeinde die έκκλησία verkörpert (Mt. 18, 17), sondern auch den Caufbefehl Christi im Vollzug (Mt. 28, 19). Damals konnte man Junger Christi als Boten des Evangeliums durchs judische Cand, aber schon weit darüber hinaus fahren seben, in denen Christus selbst in die häuser einzog (Mt. 10,

 $<sup>^{182}</sup>$ ) Mc. 13, 27 å $\pi$ ' ån $\rho$ 0v  $v\tilde{\eta}_S$   $\gamma\tilde{\eta}_S$   $\ell\omega_S$  ån $\rho$ 0v v0 $\tilde{v}$ 0 od $\rho$ 0v0 $\tilde{v}$ 1 speint 3u besoluten von Jerusalem als der Stadt auf dem Weltberge bis 3um fernsten Horizont (Wellhausen).

40-42 cf. Act. 9, 31 ff. 11, 19 ff.). Daß wir um diese Zeit die Dor= aussehungen für unser Evangelium zur hand haben, zeigt uns aber vor allem auch Paulus. Wir haben gefunden, daß seine Eschatologie, wie sie die Thessalonicherbriefe zeigen, sich sehr stark mit der Eschatologie der marcomatthäischen Apokalppse berührt. Ebenso zeigt sich Paulus auf andern Punkten vertraut mit der Vorstellungswelt gerade unseres Evangeliums. Wir erinnern an seine Ermahnung zur Wachsamkeit auf den jungften Tag (1. Theff. 5, 6ff. Rom. 13, 11 ff. cf. Mc. 13, 33 ff.), an Christus als Passalamm (1. Cor. 5, 7) und die Abendmahlsworte (1. Cor. 11, 23 ff. cf. Mc. 14, 22 ff. Mt. 26, 26 ff.), an 'Ιουδαΐός τε πρώτον και Ελλην (Rom. 1, 26. 2, 9 cf. Mc. 7, 27),383) an das Liebesgebot (Rom. 13, 8f. Gal. 5, 13 cf. Mc. 12, 29 ff.), und die ethische Seite seiner παράδοσις. So wenig Paulus von einer schriftlichen nagabons spricht, mit der wir unser Evangelium gleichseken können, so eng ist die fest ausgeprägte mundliche παράδοσις, die er in seinen Briefen berührt, mit dem Inhalt der Sonderquelle verwandt, so daß beide Überlieferungsgruppen aus einer Wurzel abgeleitet werden dürfen. Da Paulus um 48 n. Chr. gleichfalls in Jerusalem war, um dann die Stadt nur noch zu kurzem Aufenthalt ein bis zwei Mal wieder zu betreten, so läkt sich denken, daß er damals in Jerusalem die nagadoous vorfand, welche er selber bei seiner Missionspredigt zugrunde legte. Als geschriebenes Evangelium kannte er sie augenscheinlich noch nicht. Doch mag sie um diese Zeit in aramäischer Sprache eine feste literarische Sorm gefunden haben.

So kann ein halbes Jahrhundert zwischen unsere Quelle und dem Johannesevangelium liegen. Die Grundzüge, die wir in der Sonderquelle wahrgenommen haben, sind im Johannesevangelium deutlich wiederzuerkennen; schon öfter hat man auf die Verwandtschaft von Stücken der noch unerkannten Sonderquelle mit johanneischen Gedanken aufmerksam gemacht. Doch die reisende Christuserkenntnis des alternden Apostels, dazu neue Lebensersahrungen im Kulturkreise seines ephesinischen Wirkungsgebietes vertieften seine Glaubenswelt immer mehr. Sein Christusbild wuchs, ohne die Formen der Geschichte zu verlieren, immer mehr in die Region der Ewigkeit. Auch im Johannesevangelium kann man noch verschiedene Perioden des Wachstums wahrnehmen, wenn es richtig ist, daß die große

<sup>388)</sup> cf. J. Weiß, Das älteste Evangelium S. 84. Prockic, Petrus Johannes.

Einlage mit den Abschiedsreden (c. 15—17) sich von ihrer Umgebung abhebt und die Theologie des ersten Johannesbriefes zeigt. 384) Doch wie dies Evangelium dennoch ein und denselben Geist atmet, so kann man johanneischen Geist auch in dem alten Evangelium spüren, das von Marcus mit dem Synopticon zu einem Ganzen verarbeitet worden ist. 385)

884) Wellhausen, Erweiterungen S. 7 ff.

sss) Ist Johannes selbst nicht Versasser, sondern nur Gewährsmann der Erzählung, so ändert sich der Spielraum der Möglickeiten etwas, aber doch nicht allzuviel. Jerusalem als Entstehungsort bleibt auch dann wahrscheinlich, da Johannes hier seinen langiährigen Sit hatte und die vermutlich aramäische Sprace der Urschrift schwerlich aus Palästina hinaussührt. Hätte Johannes zur Zeit der Niederschrift Jerusalem bereits verlassen, so könnte der Zeitabstand zwischen seiner Abreise und der Niederschrift seinen nageddoorg durch einen Jünger nicht groß gedacht werden, denn die scharfe Zeichnung, die sicheren Linien tragen Selbstgewißheit in sich. Gegen Gleichheit des Autors von Sonderquelle und Johannesevangelium könnte man manche Widersprücke ansühren, wie die Speisung von Viertausend gegen die von Fünstausend, die Salbung des Hauptes Jesu in Bethanien gegen die der Füße und anderes. Doch lassen sich diese Unterschiede auch anders erklären. Die Hauptsache aber bleibt die johanneische nageddoorg.

# C. Marcus und Matthäus.

er ein Buch auf seine Quellen hin untersucht, kann leicht den Verfasser und seinen eigenen Buchplan über den Quellen vergessen. Wenn ein Buch uns namenlos überliefert ist, wie es bei den Geschichtswerken des Alten Testaments der Sall zu sein pflegt, ist der Verzicht auf solche Fragen begreiflich, obwohl auch dann das Schriftwerk als Ganges den unbekannten Derfasser charakterisiert. Die vier Evangelien aber tragen Namen von Männern, die auch sonst in der Bibel ermähnt werden. Wenn wir finden, daß diese Bücher aus älteren Quellen schöpfen, aus ihnen sich vielleicht noch erkennbar zusammensegen, so ist damit gegen die überlieferten Namen für die Derfasserfrage gar nichts entschieden. Selbst ein Augenzeuge des Lebens Jesu wie der Zöllner Matthäus konnte bei Niederschrift seiner απομνημονεύματα außer eigenen Aufzeichnungen fehr mohl fremde Quellen benuten, wie etwa harnack von neuem wahrscheinlich gemacht hat, daß Lucas nicht nur die Wir-Stücke mit ihren Erinnerungen, sondern die gange Apostelgeschichte unter Benutung auch andrer Quellen geschrieben hat. 386) Marcus aber, der nach ältestem Zeugnis niemals ein unmittelbarer Schüler Jesu war, sah sich von vornherein auf die Überlieferung der Apostel an= gemiesen, wenn er Authentisches über Jesus berichten wollte. Wir mussen also zum Schluß versuchen, die Bilder von Marcus und Matthaus in einen Zeitrahmen einzuzeichnen, der das Derhältnis zu den Evangelien ihres Namens erkennen läßt, so daß wir ein Urteil über Echtheit oder Unechtheit gewinnen können.

<sup>386)</sup> Harnack, Lucas der Arzt.

#### I. Marcus.

### 1. Lebensgang.

Johannes Marcus war ein Glied der Urchristenheit in Jerusalem (Act. 12, 12, 25), den Doppelnamen wird er wie Jesus Justus (Col. 4, 10) von Anfang an getragen haben, 387) wobei der hebräische Teil wie bei Simon Petrus in haus und Samilie üblich war (cf. 13, 5, 13), während der lateinische zum Unterschiede von andern Johannesfiguren der Urchristenheit in der Öffentlichkeit als Beiname gebraucht wurde (Phm. 24. Col. 4, 10. 2. Tim. 4, 11. 1. Pt. 5, 13). Seines Vaters Name ist unbekannt; seine Mutter Maria, die in Jerusalem ein haus besaft (Act. 12, 12), scheint früh verwitwet gewesen zu sein. Ihr haus war ein Sammelpunkt der altesten Chriften Terusalems, es bot geraumer Jahl Unterkunft. Da Petrus nach seiner Befreiung seinen Weg dorthin nimmt, wird es damals (ca. 42 n. Chr.) der regelmäßige Betort der Urgemeinde gewesen sein, wo man stets hoffen konnte, Freunde zu treffen. Das gibt einiges Recht ju der Vermutung, daß auch die Versammlung der Junger nach der himmelfahrt (Act. 1, 13) und zu Pfingsten (4, 23 ff. cf. 2, 1) eben in diesem hause stattfand, wie die kirchliche überlieferung Jerusalems seit dem 4. Jahrhundert lautete. 388) Damals galt dies haus auch bereits als Ort der Abendmahlsstiftung; es war die Zionskirche südlich der römischen Stadtmauer auf dem Südwesthügel Jerusalems, die als mater ecclesiarum galt. Wirklich wird man A. Klostermann und Jahn beiftimmen muffen, daß die Überlieferung, das haus von Marcus' Mutter sei die Abendmahlsstätte gewesen, nicht ohne Grund ist. Denn schon der Abendmahlssaal (Mc. 14, 15. Cc. 22, 12), von Marcus beschrieben, scheint vom ältesten Erzähler mit Augen gesehen zu sein. Und der nur bei Marcus auftretende, im Nachtgewande Jesu nach Gethsemane heimlich folgende Jüngling, der bei der Gefangennahme kleiderlos flieht (Mc. 14, 51), nimmt sich beim zweiten Evangelisten wie ein Selbstportrat aus, da seine Sigur keinerlei Bedeutung für den Gang der Ereignisse hat. War Marcus selbst der Jüngling, den die Unruhe vom Lager ins Freie trieb, dann ist ihm der nächtliche Gang Jesu bekannt gewesen, mas sich

<sup>887)</sup> Jahn, Einleitung II 1 S. 210 A. 1.

<sup>388)</sup> Zahn, a. O. S. 212 A. 7. Dalman, Orte und Wege Jesu S. 290.

am besten erklärt, wenn er in dem von Jesus und den Jüngern eben verlassenen Hause wohnte. 389)

Marcus war ein Detter von Barnabas (Act. 4, 36. Col. 4, 10), einem aus Eppern stammenden Leviten, der sein Candstück, das er in Jerusalem besaft, als einer der ersten Christen der Urgemeinde schenkte. Also rollte auch in Marcus levitisches Blut, ohne daß man auf die Sage, er habe sogar Priesterrecht gehabt, sich aber deffen durch freiwillige Verstümmelung des Daumens (κολοβοδάκτυλος) begeben, 390) Wert legen könnte. Barnabas, der Vorläufer des Daulus, einer der bedeutenosten Männer der Urchristenheit, war auch bestimmend für den Cebensgang seines Vetters. Wie er den Uraposteln die Bekanntschaft Pauli vermittelt hatte (Act. 9, 27), mit dem er als Glied der Hellenistengemeinde (9, 29 cf. 6, 1) wird Jusammengetroffen sein, so ging er in apostolischem Auftrag später nach Antiocia, um die inzwischen dort entstandene beidenchriftliche Gemeinde in Pflege zu nehmen (Act. 11, 23).391) Da nach Stephanus Tode das Christentum sich bis Phönicien, Cypern und Antiochia ausgebreitet hatte, auch in die Cyrenaica schon gedrungen war (Act. 11, 19f.), andrerseits die por dem Apostelkonzil (c. 48 n. Chr.) erfolgte, umfangreiche erste Missionsreise (c. 13f.) noch bevorstand, so mag Barnabas c. 40 n. Chr. in Antiochia aufgetreten sein; jedenfalls deutet die folgende Erzählung über Agabus (11, 28) darauf hin, daß es noch vor Claudius (41-54 n. Chr.) geschah. 392) Barnabas holte sich alsbald den in Cilicien wirkenden Paulus aus Tarsus als Mit= arbeiter (11, 25), und so wurde Antiochia zur Muttergemeinde des heidenchristentums (11, 26). Als Barnabas und Paulus bald darauf eine Kollekte zur Stillung der Hungersnot nach Jerusalem überbrachten (11, 30), nahmen sie Johannes Marcus auf der Rückreise als Begleiter mit (12, 25). Da in Jerusalem damals nur von den Gemeindeältesten, nicht aber von den Aposteln die Rede ist (11, 30), die von Agrippa I. nach seinem herrschaftsantritt über Judaa (41 n. Chr.) verfolgt wurden (12, 1-24), so wird Marcus vor Agrippas Todesjahr (44 n. Chr.) nach Antiochia gekommen sein.

892) cf. 3ahn, a. O. S. 380.

<sup>389)</sup> A. Klostermann, Das Marcusevangelium S. 322. — Ch. Jahn, a. O. S. 243 f.

 <sup>390)</sup> Der Übername πολοβοδάπτυλος [con bei hippoint, Refut. VII, 30.
 391) Act. 11, 20 lies mit AD πρός τοὺς Ἑλληνας [tatt πρός τοὺς Ἑλληνιστάς, δα heibendriften gemeint [ind (3ahn, Apostelgeschichte S. 226 A. 6. S. 367 A. 94).

Er folgte Barnabas und Paulus auch auf die bald nachher an= getretene erste Missionsreise nach Eppern (13, 5); als sie sich aber nach Pamphylien ausdehnte, kehrte er eigenmächtig um und begab sich nach Jerusalem (13, 13). Wir wissen nicht, wie lange er bort blieb: vielleicht ist er mit Barnabas nach dem Apostelkonzil (c. 48 n. Chr.) nach Antiochia guruckgekehrt, wo wir ihn zu Beginn von Paulus' zweiter Missionsreise finden. Da Paulus sich weigerte, ihn nach dem eigenmächtigen Aufbruch wieder als Begleiter mitzunehmen, erfolgte die Trennung von Barnabas, der sich von seinem Detter nicht lösen wollte (15, 36 ff.). Barnabas mit Marcus ging jest von neuem nach seiner enprischen heimatinsel, wo wir leider seine Spur verlieren. Er blieb aber im Missionsgebiete des Paulus ein bekannter Mann; benn bieser erwähnt ihn in den Briefen an die Galater (Gal. 2, 1. 9. 13), Korinther (1. Cor. 9, 6), Kolosser (Col. 4, 10), ohne ihn seinen Cesern erst vorzustellen. Nach alter, zuerst bei Tertullian (de pudicitia c. 20) auftauchender Nachricht mare er ber Derfasser des Hebräerbriefes; und wie der klerikale Charakter dieser Schrift zu seiner levitischen Herkunft (Act. 4, 36) gut stimmt, so lassen sich auch als Cefer die judenchristlichen Gemeinden Cyperns, wo Barnabas zu hause war und wiederholt Mission trieb, gut begreiflich machen. 393)

Marcus hatte aber von seiner Jugend her auch zu Petrus nahe Beziehungen. Wenn dieser ihn seinen Sohn nennt (1. Pt. 5, 13), so deutet er an, daß Marcus ihm den Chriftenstand verdankt und wohl auch von ihm getauft worden ist. Wann sich dies begab, wird uns nicht erzählt; aber da Marcus' Mutter Maria eine eifrige Christin war, deren haus in den Tagen Agrippas I. (39-44 n. Chr.) die regelmäßige Sammelstätte der Gemeinde bildete (Act. 12, 12), so wird dies haus eines der ältesten driftlichen in Jerusalem gewesen sein. So hindert nichts, daß wir Mutter und Sohn zur ersten Pfingstgemeinde zählen (Act. 4, 23 ff. cf. c. 2). Petrus unterhielt seinen Verkehr mit diesem hause, solange er in Jerusalem war, und da Marias haus genügenden Raum für Gemeindeversammlungen bot, so wird ebendort Marcus von Anfang an seiner Predigt zugehört haben. Die Grundzüge der petrinischen Predigt muffen ihm also von Jugend auf in fleisch und Blut übergegangen sein, so baf er zu ihrer Darstellung wohl befähigt war. Als Petrus nach seiner

<sup>398)</sup> Riggenbach, Brief an die Hebräer S. XL f. XLV f.

wunderbaren Befreiung aus dem Kerker um Oftern 42 n. Chr. wie die übrigen Apostel Jerusalem verließ, blieb Marcus noch eine Zeit= lang dort, bis Barnabas ihn bei seinem Besuche nach Antiochia mitnahm (12, 25), was noch unter Agrippa geschah. Doch wurde Marcus' Verkehr mit Petrus damit nur unterbrochen, aber nicht aufgehoben. Denn als er selbst von der ersten Missionsreise ploglich nach Jerusalem zurückkehrte (Act. 13, 13), war auch Petrus bort wieder anwesend, da er auf dem Apostelkonzil (ca. 48 n. Chr.) als Vertreter der judischen Christenheit eine entscheidende Rolle spielt (Act. 15, 6ff. Gal. 2, 7. 9). Und kurg nach dieser Versammlung ist Detrus in Antiocia aufgetreten (Gal. 2, 11 ff.), wo er aufs neue mit Marcus zusammengetroffen sein wird, ber von Barnabas zum 3weck der zweiten Missionsreise dorthin mitgenommen oder nachgerufen war (15, 36f.). Es ist kaum denkbar, daß Petrus und Marcus sich dort verfehlten, auch wenn uns die Dauer von Betrus' Aufenthalt in Antiocia unbekannt ist; nach Eusebius (h. e. 3, 36, 2) und der sprischen Apostellehre ware Petrus eine Zeitlang Leiter der antiochenischen Kirche gewesen. Da Paulus bei seinem letten Besuche Jerusalems (55 n. Chr.) Petrus dort augenscheinlich nicht mehr por= findet (Act. 21, 18) - neben dem Gemeindeleiter Jacobus hören wir nur von πρεσβύτεροι (cf. 11, 30), nicht von ἀπόστολοι —, so kann Petrus den Besuch in Antiochia sehr wohl zum Ausgangspunkt eigner heidenchristlicher Missionstätigkeit genommen haben, die ihn später in das nördliche Kleinasien führte (1. Pt. 1, 1 f.). Denn unmöglich kann ber Vertrag des Apostelkonzils (Gal. 2, 8 ff.) das Missionswerk der Säulenapostel auf Palästina eingeschränkt haben; sondern er bestimmte nur, daß in beidnischem Gebiete die Beschneidung als driftliche Forderung nicht gultig sei, was Paulus gegen Petrus in Antiochia erneut geltend machte (Gal. 2, 11 ff.). Ob freilich die Berührung zwischen Petrus und Marcus in Antiochia zu längerer Arbeitsgemeinschaft führte, nachdem etwa Marcus von der zweiten Missionsreise mit Barnabas zurückgekehrt war, ist uns unbekannt. Mit Sicherheit treffen sich Petrus und Marcus in Rom wieber (1. Pt. 5, 13). Denn daß Babylon im ersten Petrusbriefe wie in der Johannesapokalnpse (Ap. 17, 5 u. ö.) ein apokalnptischer Deckname für Rom ist, kann kaum bezweifelt werden. 394) Dag Betrus wirklich in Rom war, ist von den Datern seit Clemens (1. Clem. 5) genügend

<sup>394)</sup> Zahn, Einleitung II 1 S. 19 ff.

bezeugt, daß er dort unter Nero den Märtyrertod erlitt, sagt aus= drücklich querst Tertullian (apol. 5): doch stimmt zu Neros Zeit alles, was wir über Petrus' und Paulus' Ende wissen. Gleichzeitig mit Tertullian deutet der Römer Gajus an (Eus. h. e. 2, 25, 7), daß Petrus auf dem Datican begraben sei: und da Neros Christen= morde (64 n. Chr.) in den paticanischen Gärten stattfinden (Tac. ann. 15, 44), so darf der Tod des Petrus in die Neronische Verfolgung 64 n. Chr. gesetzt werden. 395) Das eusebische Datum, wonach Petrus nach 25jährigem römischem Bistum im Jahre 67/68 gestorben wäre, beruht jedenfalls auf der Zugählung der 25 Jahre gum Jahre 42 n. Chr., wo er nach Rom gekommen sein soll. 396) Als Dauer seines römischen Aufenthalts nennen die Petrusakten (ca. 160 n. Chr.) das eine Jahr der spanischen Reise des Paulus zwischen seiner ersten und zweiten Gefangenschaft. 897) Darin drückt sich jedenfalls das Bewuftsein von nur kurzer Anwesenheit des Petrus in Rom aus, sowie die richtige Erwägung, daß sie nicht mit Paulus römischem Aufenthalte zusammenfällt; benn weber Petrus noch Paulus wissen in ihren römischen Briefen von einem gleichzeitigen gegenseitigen Aufenthalte. Da für Paulus nun die erste römische Gefangenschaft mahrscheinlich in die Jahre 57-59 n. Chr. fällt, die zweite nach einer spanischen (Röm. 15, 28. 1. Clem. 5) und klein= asiatischen (2. Tim.) Reise schwerlich nach 64 n. Thr. anzusetzen ist, so bleibt für Petrus römischen Aufenthalt wenig mehr als ein Jahr por 64 n. Chr. übrig. Marcus war also in dieser Zeit in Rom, wo er nach Petrus' und Paulus' Tode sein Evangelium abgeschlossen haben foll (cf. Iren. haer. 3, 1, 1).

Der dritte große Mann, mit dem sich Marcus begegnete, war Paulus. Wir haben gesehen, daß er ihn durch Barnabas kennen lernte, als dieser mit Paulus eine Kollekte aus Antiochia nach Jerussalem zur Stillung einer Hungersnot unter Claudius überbrachte (Act. 11, 27—30. 12, 25). Die wirtschaftliche Notlage verband sich damals, als Agrippa I. († 44 n. Chr.) gegen die Apostel vorging, mit andern Gesahren für die Christen. Marcus scheint von Barnabas besonders für den cyprischen Missionsplan gewonnen zu sein, während Paulus' kleinasiatische Pläne ihm zu weit ausschauend erscheinen

<sup>395)</sup> Jahn, a. O. S. 25 f. — Liehmann, Petrus und Paulus in Rom. 396) Harnack, Geschichte der althristlichen Literatur II, 1, 244.

<sup>897) 3</sup>ahn, a. O. S. 22.

mochten, so daß er aus Perge umkehrte. Das brachte eine Ent= fremdung zwischen ihm und Paulus hervor, die ja zur Trennung auch zwischen Paulus und Barnabas führte (Act. 15, 38). Trübung des Verhältnisses zu Paulus ist aber nicht von Dauer gewesen. Vielmehr finden wir Marcus später, als Paulus in Rom gefangen war, wieder in der Nähe des großen Apostels. Das zeigen uns zunächst die Briefe an Philemon (Phm. 24) und die Kolosser (Col. 4, 10), in denen Marcus den Grüßen des Paulus nach Kolossä die seinen anfügt. Im Philemonbriefe erscheint Marcus mit Arist= archus, Demas, Lucas als ovvegyós des Paulus; vor ihm wird der Kolosser Epaphras als συναιχμάλωτος erwähnt (Phm. 23), der wohl die kolossische Gemeinde begründet hat (Col. 1, 7 ff.) und ihr deshalb am nächsten steht. Inwiefern er συναιχμάλωτος des Paulus genannt wird, wie im gleichzeitigen Kolosserbriefe Aristarchus heißt (Col. 4, 10), ist fraglich; im Gegensate zu den tätigen helfern (συνεργοί) scheint Epaphras in Rom jedenfalls zur Untätigkeit verurteilt zu sein. 398) Im Kolosserbriefe erscheint Marcus als Retter des Barnabas neben Jesus Justus als geborner Jude wiederum unter den ovvegyol eis την βασιλείαν τοῦ θεοῦ hinter Aristarchus aus Thessalonike, der diesmal Paulus' συναιχμάλωτος genannt wird, wie er denn seit der letten Reise nach Jerusalem (Act. 20, 4) in der Umgebung des Apostels war, so daß er mit ihm die Seefahrt von Casarea nach Rom antrat (Act. 27, 2). Marcus ist also in keinem Salle als συναιχμάλωτος, in beiden als συνεργός bezeichnet; das Ziel der βασιλεία τοῦ θεοῦ beweist, daß er nicht nur persönliche Dienste bei Paulus tat, sondern im Dienste des Evangeliums stand; als einziger Judenchrist mit Jesus Justus zusammen bedeutete er dem Apostel viel Erleichterung (παρηγορία). 399) Er hatte damals die Absicht, in den Orient zu reisen und auch Kolossä aufzusuchen (Col. 4, 10). Daß diese Reise wirklich vonstatten ging, darf angenommen werden. Ob er im Auftrag des Apostels reifte, läßt sich nicht sagen; er mochte bann über Kolossä auf ber großen Strafe ostwärts nach Antiochien, Iconium, Cystra gehen, wo paulinische Gemeinden waren (Act. 13, 50. 14, 5. 19. 2. Tim. 3, 11). Doch könnte er auch auf eigne Rechnung gereist sein, vielleicht nach bem sprischen Antiochia ober Jerusalem,

<sup>398)</sup> Lightfoot, Colossians 2 S. 236 erwägt eine geistliche Kriegsgefangenschaft, was doch nicht völlig befriedigt.

<sup>399)</sup> cf. Lightfoot a. O. S. 239.

in seine alte Heimat. Jur Zeit des zweiten Timotheusbrieses (2. Tim. 4, 11) wird er mit Timotheus von Paulus in Rom lebhast zurückerwartet. Diesen Brief hat Paulus in Rom nicht lange vor seinem Tode geschrieben, denn er erwartet die Märtyrerkrone (2. Tim. 4, 6 st.). War er nach der ersten Gesangenschaft in Spanien (1. Clem. 5) und Kleinasien (2. Tim. 4, 9 st.), so ist seit 59 n. Thr. eine geraume Zeit vergangen. Der bevorstehende Winter (4, 21) scheint der des Jahres 62/63 n. Chr. zu sein. Daß Marcus wirklich nach Rom zurückgegangen ist, darf man aus dem ersten Petrusbriese (1. Pt. 5, 13) sowie aus der Nachricht des Irenäus schließen (haer. 3, 1, 1), daß er dort nach Petrus' und Paulus' Tode sein Evanzgelium schrieb.

Wir muffen hier noch einen Blick auf die paulinische Chronologie werfen, um das genauere Verhältnis zwischen Petrus und Paulus zu bestimmen. Der Delphistein des Claudius bestimmt mit großer Wahrscheinlichkeit, wenn auch nicht voller Gewisheit das Prokonsulat des Gallio in Achaia auf Sommer 51/52 n. Chr. 400) Denn die dort vorausgesetzte 26. Acclamation des Claudius kann nicht später als Juli 52 n. Chr. fallen, da am 1. August die siebenundzwanzigste erfolgt ist; andrerseits fällt sie schwerlich in das elfte Jahr der mit den Regierungsjahren gleichlaufenden tribunicischen Gewalt des Kaisers (Januar 51-52 n. Chr.), da in dies Jahr allein drei Acclamationen fallen (Mr. 22-24). Also wird die 26. Acclamation zwischen Januar 52 und 1. August 52 n. Chr. liegen. Damals also war Gallio in Achaja, wo er als Proconsul einer senatorischen Proving vermutlich nur ein Jahr blieb, so daß, nach dem gewöhnlichen Amtsantritt der Statthalter im Frühjahr zu schließen, sein Proconsulat am ehesten von grühjahr 51-52 n. Chr. fallen wird. Kurg nach seinem Amtsantritt, also etwa Sommer 51 n. Chr., hatte er in Korinth die Sache Pauli gegen die Juden zu behandeln, nachdem Paulus andert= halb Jahre in Korinth war (Act. 18, 11f.), so daß dieser um Neujahr 50 n. Chr. dort mag aufgetreten sein. Gallios Richterspruch ging dem Abschluß der zweiten Missionsreise kurz vorher, die nach der Sahrt über Ephesus, Cafarea und wohl Jerusalem mit längerem Aufenthalt in Antiochia endete (Act. 18, 23). Die dritte Reise mag Anfang 52 n. Chr. von Antiochia angetreten sein; ihr Mittelpunkt

<sup>400)</sup> cf. S. 123 A. 148. — Deißmann, Paulus S. 159 ff. Dagegen Wohlenberg in MK3. 1912 S. 380 ff.

war Ephesus, wo Paulus zwei bis drei Jahre blieb (19, 8, 10). Um Pfingsten 55 n. Chr. ware er bann gemag seiner Absicht in Jerusalem gewesen (20, 16), wo er gefangen genommen wurde. Damit läkt sich nun das Ende der Procuratur des Selix "zwei Jahre später" (24, 27 διετίας πληρωθείσης) in Einklang bringen, nur daß die zwei Jahre nicht voll zu rechnen wären, Gegenüber der gewöhnlichen Auffassung, wonach der Amtswechsel zwischen Selix und Sestus im Jahre 60 n. Chr. stattgefunden habe, 401) steht in hieronymus' Ausgabe der Eusebianischen Chronik, daß gelir in Neros zweitem Jahre (Oktober 55-Oktober 56) abberufen sei. Nach Josephus (antt. 20, 8, 9) wurde er wegen der Fürsprache seines Bruders Pallas vom Kaiser glimpflich behandelt. Pallas ist nun freilich nach Tacitus (ann. 13, 14) kurg vor dem 12. Sebruar 55 n. Chr. von seiner mächtigen Stellung als Sinangminister gefturzt worben, also ein Jahr vor dem vermutlichen Prozek gegen Selir. Wegen dieser chronologischen Schwierigkeit vermutet harnack 402) einen Sehler bei Cacitus, nämlich daß der Sturg erst 56 n. Chr. erfolgte, indem Claudius' Sohn Britannicus, der kurz darauf einem Mord zum Opfer fiel, damals nicht vierzehn (XIV) (Tac. ann. 13, 14), sondern fünfzehn (XV) Jahre alt wurde. Doch da Britannicus m. 12. Sebruar 41 n. Chr. geboren ist, so mußte, falls Pallas als Fürsprecher seines Bruders noch Minister war, Selir' Abberufung, Pallas' Fürsprache und Pallas' Sturg in die ersten sechs Wochen des Jahres 56 n. Chr. fallen, was recht unwahrscheinlich ist. Eher läßt sich denken, daß Pallas auch nach seinem Sturg Anno 55 noch so viel Einfluß bei hofe behielt oder wiedererlangte, daß er im folgenden Jahre seinem Bruder Selig in einer personlichen Sache noch nützen konnte, so bag Josephus sich nur in der Machtstellung des Pallas zu dieser Zeit irrt (ant. 20, 8, 9 Νέρων . . . . μάλιστα τότε διὰ τιμῆς ἄγων ἐκεῖνον). Sand Selir in Seftus demnach etwa im Berbfte 56 n. Chr. seinen Nachfolger, so wird Paulus' Prozef eben damals in Gang gekommen, seine Romreise im Winter erfolgt sein, seine erfte römische Gefangen= schaft von Anfang 57 bis Anfang 59 n. Chr. gedauert haben (Act. 28, 30). Dann bleiben über fünf Jahre bis zur neronischen Der= folgung, etwa vier Jahre bis zum vermutlichen Auftreten des Petrus in Rom. Das ist genug Zeit, um darin nach einem gunstigen Aus-

<sup>401)</sup> cf. 3ahn, a. O. S. 634 ff. 638 A. 19.

<sup>402)</sup> Harnack, a. O. II, 1, 233 ff.

gang des ersten römischen Prozesses<sup>403</sup>) die Reisen nach Spanien (1. Clem. 5) und Kleinasien (2. Tim.) sowie die zweite Gefangenschaft in Rom (2. Tim.) mit abschließendem Martyrium durchs Schwert unterzubringen. Wahrscheinlich also ist Paulus durchs Schwert gestorben, ehe Petrus nach Rom kam, nicht erst nach dem Tode von Petrus.<sup>404</sup>) Es scheint, daß Petrus die Mission des Paulus in Rom übernehmen wollte, wie Johannes sie später in Ephesus übernahm.

## 2. Schriftstellertum.

Marcus war kein Mann, der in der Kampflinie der Mission stand. Ihm fehlte die Kühnheit zum Wagnis, die Tatkraft des handelns, der Mut, auf sich allein zu stehen. Er brauchte Anlehnung, und wie sein Anschluß an Barnabas, an Petrus, an Paulus zeigt, vermochte er, kraft seiner schmiegsamen Natur, sich in willensstarke Männer verschiedener Art zu schicken, auch Konflikte mit ihnen gu überwinden. Daß er in ihrem Dienste von großem Werte war, zeigt uns Barnabas' gabes Sesthalten an ihm auch gegenüber Daulus, später aber auch Daulus selbst in seinen Cobspruchen über ihn por den Kolossern und por Timotheus und der alte Petrus kurg vor seinem Ende. Er galt Barnabas und Paulus als δπηρέτης (Act. 13, 5), Paulus nennt ihn als συνεργός είς την βασιλείαν τοῦ  $\Im \varepsilon \circ \widetilde{v}$  (Phm. 24. Col. 4, 10) und  $\varepsilon \widetilde{v} \chi \circ \eta \circ \tau \circ \varsigma$   $\varepsilon i \varsigma$   $\delta \iota \alpha \varkappa \circ \nu \iota \alpha \nu$  (2. Tim. 4, 11); alle diese Ausdrücke zeigen uns, daß er im Dienste führender Männer Bedeutendes vermochte. Freilich eine genaue Bezeichnung seiner Dienste wird uns porenthalten, nur daß seine Mitarbeit für das Reich Gottes (Col. 4, 10) auf Predigt oder Seelsorge schließen läßt. Als Schriftsteller nennt ihn keiner der Apostel, doch muß darum der Anfang seines Schriftstellertums nicht erst hinter ihren Tod fallen. Mit seiner Seder mochte er ihnen im brieflichen Derkehr mit ihren Gemeinden nüten; daneben konnte er sehr wohl auch eigene Erinnerungen niederschreiben.

Seine Jugendzeit seit Christi Auferstehung hat Marcus nach aller Wahrscheinlichkeit in der Umgebung des Apostels Petrus, seines

 $<sup>^{408}</sup>$ ) Die  $n e \dot{\omega} r \eta$  å $n o \lambda o y la$  (2. Tim. 4, 16) ist wohl ein Stadium in der zweiten Gefangenschaft, nicht der Ausgang der ersten (3ahn, Einleitung I  $^1$  S. 402 f.), von dem Timotheus ja längst wußte.

<sup>404)</sup> Gegen Jahn, a. O. I1 S. 435 ff.

geistlichen Vaters, verbracht; diese Zeit wird von 30-42 n. Chr. gedauert haben. Denn daß Jesu Passion ins Jahr 30 n. Chr. fällt, darf als sicher gelten; 405) nach alter Überlieferung aber (Clem. strom. 6, 5, 43. Eus. h. e. 5, 18, 24) sind die Urapostel noch zwölf Jahre lang in Jerusalem geblieben, bis die Verfolgung unter Agrippa I. sie für einige Zeit zerstreute. Als Petrus nach seiner Gefangenschaft entwichen war (Act. 12, 1-24), trat Marcus eine Zeitlang in Barnabas Dienste (12, 25, 13, 5, 13, 15, 36 ff.). Beide Männer spielen nun im ersten Teile der Apostelgeschichte nach einer einheitlichen Überlieferung die Hauptrolle. 406) Die Klarheit und Wahrheit dieser Überlieferung zeugt von großer schriftstellerischer Begabung. Da nun darin Johannes Marcus öfter erwähnt wird (12, 12. 25 cf. 13, 5. 13), nicht als Hauptperson, sondern in Nebenrollen, die nichts für den großen Gang der Ereignisse ausmachen, so darf man ihn vielleicht als Gewährsmann für diese schönsten Abschnitte der vorpaulinischen Apostelgeschichte ansprechen. Da Marcus mit Lucas in der ersten römischen Gefangenschaft des Paulus zusammentraf (c. 57-59 n. Chr. cf. Phm. 24. Col. 4, 10), so konnte Lucas für die Geschichte des Detrus und Barnabas sich keinen besseren Gewährsmann als ihn wünschen. Wahrscheinlich waren diese Geschichten damals schon schriftlich fixiert; denn sie heben sich durch ihre Schönheit von ihrer Umgebung im ersten Teil der Apostelgeschichte sehr vorteilhaft ab. Die ursprüngliche Reihenfolge ist freilich gestört, da c. 12, 1-24 vermutlich vor c. 9, 31-11, 18 stand und durch das Paulusstück (9. 1-30) aus andrer Quelle verdrängt wurde. Zeitlich fällt das Petrusstück (c. 9, 31—11, 18) wohl auch hinter das Barnabasstück (c. 11, 19-30, 12, 25). Doch weil dieses die erste Missionsreise

<sup>405)</sup> cf. Achelis in GN. 1902 S. 707 ff. Preuschen in 3NW. 5 S. 1 ff. Achelis benkt an den 6. IV. 30; Preuschen an den 7. IV. 30. Jedenfalls fällt der Frühlingsvollmond, also die Passanacht (Philo, De Sept. 19. — De Vita Mosis 3, 29) im Jahre 30 n. Chr. auf den 6. April; der 6. IV. 30 aber war ein Freitag.

<sup>406)</sup> cf. S. 114 f. Nämlich Act. 1, 15—26. 3, 1—4, 37. 5, 1—11. 8, 1<sup>5</sup>. 14—17. 25. 9, 31—11, 18. 12, 1—24. Ob auch c. 11, 19—30. 12, 25. c. 13 f., kann man fragen. Harnack, Beiträge II S. 131 ff. unterscheidet von den Petrusgeschichten (A) die Barnabasgeschichten (11, 19—30. 12, 25. 13, 1—c. 14. [c. 15]) als eine bessonder "antiochenisch» jerusalemische" Quelle. Doch da in ihnen dieselbe Enschaulichkeit herrscht wie in den Petrusgeschichten der Quelle A und Marcus hier (12, 25) wie dort (12, 12) eine Rolle spielt, so möchte ich lieber an den gleichen Derfasser denken.

(c. 13f.) vorbereitet, wird die Petrusgeschichte absichtlich vorher zum Abschluß gebracht worden sein; die Reihenfolge c. 1, 15—26. 3, 1—4, 31. [32ff.]. 5, 1—11. 8, 1b. 14—17. 25. 9, 31—11, 18. 12, 1—24 ergibt einen folgerichtigen Zusammenhang, der Petrus von der Judenmission zu den Samaritern und den Heiden führt. Darauf tritt Barnabas auf den Plan, der mit Paulus die Heidenmission im großen Stile einleitet. Wer von Marcus' Schriftstellertum spricht, muß sedenfalls diese Petrus- und Barnabasgeschichten unter dem Gesichtspunkte marcinischer Abkunft ernstlich erwägen, auch wenn kein zwingender Schluß möglich ist.

Unfre Untersuchung gilt aber nicht den Quellen der Petrus= und Barnabasgeschichte, sondern dem Marcusevangelium. Wir haben gefunden, daß es aus zwei Urschriften zusammengesett ist, dem Synopticon und der Sonderquelle. Mit dieser Erkenntnis ergibt sich eine neue Frage für die Entstehungszeit. Denn wir mussen nun querst die zeitliche Herkunft der zwei Urschriften bestimmen, ehe wir das zweite Evangelium als Ganzes besprechen. Die spnoptische Grundschrift hat uns auf petrinischen Ursprung hingewiesen. Da Detrus und Marcus sich in Jerusalem, Antiochia und Rom begegneten, können an sich alle drei Städte als ihre heimat in Betracht kommen. Das Johanneszeugnis bei Papias (Eus. h. e. 3, 39, 15), wenn echt. muß sich nach unfrer Auffassung auf die synoptische Grundschrift beziehen, die Johannes so gut wie Lucas noch unverbunden mit der Sonderquelle kennen konnte. Papias sagt nun nichts vom Ort ihrer Berkunft; daß Marcus sie in Rom geschrieben habe, ware ein voreiliger Schluft. Mindestens die zugrunde liegende überlieferung weist durchaus judenchristliche Züge auf; ein heidenchristlicher Charakter fehlt dem Synopticon völlig. Wohl fährt Jesus einmal in die Dekapolis (Mc. 5, 1 ff.), doch der Erzähler zeigt kein Bewuftsein. daß die Sahrt dem Versuche der Heidenpredigt galt, obwohl dies in Jesu eigner Absicht liegen mochte. Jesus sendet die Junger ins jüdische Cand (Mc. 6, 7ff.), ihm gilt des Herrn Wort. Sie sind die neuen Winzer des Weinbergs (12, 9), nicht die Heiden; denn der Weinberg ist das judische Cand (Jes. 5, 1 ff.). Auch die bevorstehende Christenverfolgung (13, 9b) ist in Palästina zu denken, wo es herodeische "Könige" und römische Statthalter gab. Daß das Evangelium die Dolkerwelt umfassen soll, wird im Unterschiede von der Sonderquelle (Mc. 13, 10, 14, 9, Mt. 28, 16 ff.) nirgends ausdrücklich gesagt. Ja auch die apokalyptischen himmelszeichen des Synopticons

und die Heimsuchungen betreffen zunächst Jerusalem (Cc. 21, 20) und Judäa (Mc. 13, 14<sup>b</sup>), wenn auch der jüngste Tag zuletzt die ganze Erde heimsucht (Cc. 21, 35). Schauplatz und Anschauung sind also palästinisch und judenchristlich; und wenn wir im Synopticon den Niederschlag der Petruspredigt haben, so ist es die Gestalt der ersten zwölf Jahre vor der Verfolgung durch Agrippa I., als das heidenschristliche Problem noch gar nicht vorhanden war. Dazu stimmt, was wir von der petrinischen Predigt aus den Skizzen der Apostelzgeschichte wissen, wie oben gezeigt worden ist. Wir haben also anzunehmen, daß das Synopticon aus den ältesten, jerusalemischen Cehrvorträgen des Petrus erwachsen ist.

Damit ist aber nicht bewiesen, daß Marcus die synoptische Grundschrift noch innerhalb der ersten zwölf Jahre in Jerusalem niederschrieb. Ja dies kann nicht einmal wahrscheinlich heiken. Schon daß wir unter ihrer griechischen Gestalt eine aramäische Urschrift nicht mit Sicherheit behaupten oder beweisen können, die für Jerusalem doch allein natürlich war, erweckt die Frage, ob sie nicht in griechischem Sprachgebiet entstand. Solange Petrus als haupt der Urgemeinde selbst gegenwärtig war und der Reichtum seiner Verkundigung ungehemmt stromte, war auch die Jusammenfassung seiner Predigt in einem Buche entbehrlich; das Buch hatte den Reichtum des Lebens nicht ersetzen können. Anders lagen die Dinge in Antiochia, der Mutterstadt der Beidenchriftenheit (Act. 11, 22-26). Auch dort bedeutete Petrus etwas (Gal. 2, 11 ff.), wenn wir auch über die Dauer seines Aufenthaltes (ca. 48 n. Chr.) nichts Bestimmtes sagen können. Doch schon vor seiner Ankunft, als Barnabas als Gesandter der Urgemeinde die junge antiochenische Christen= heit organisierte, mußte sich das Bedürfnis nach einer mit Jerusalem übereinstimmenden evangelischen Überlieferung geltend machen, als deren Grundform eben die petrinische Predigt galt. Wenn Barnabas nun seinen Detter Marcus wohl noch vor Agrippas I. Tode mit nach Antiochia nahm (Act. 12, 25) und sich auch nach der ersten Missions= reise eine Zeitlang dort aufhielt (15, 36 ff.), so waren hier alle Voraussetzungen zur Niederschrift des Synopticons gegeben. Wenn Marcus nach Papias έρμηνευτής Πέτρου heißt, wird er damit unmöglich als Dolmetscher des aramäisch predigenden Apostels bezeichnet. Vielmehr setzt der Ausdruck, σσα έμνημόνευσεν αποιβώς έγραψεν, poraus, daß Petrus mahrend der Niederschrift nicht mit

<sup>407)</sup> cf. Spitta, Synoptische Grundschrift S. 476 ff. zur Zeitbestimmung.

Marcus zusammen war, da Marcus aus dem Gedächtnisse schrieb. Mochte dieser komprevens auch in dem Sinne sein, daß er den Inhalt der petrinischen Predigt in griechischem Gewande wiedergab, so doch noch mehr so, daß er den Gedankeninhalt durch zweckmäßige Hervorhebung der Hauptsachen und Gruppierung des Ganzen interpretierte. Dazu hatte er in Antiochia reiche Gelegenheit, und damals, zu Anfang der heidenchristlichen Bewegung, erklärt sich auch der judenchristliche Charakter des Synopticons noch sehr gut. Daß es später unsern drei ersten Evangelien zugrunde gelegt wurde, erklärt sich vollkommen aus der Bedeutung des Petrus als des

hauptgewährsmannes der urchriftlichen Derkündigung.

Freilich war Marcus mit Petrus auch in Rom zusammen (1. Pt. 5, 13), so daß eine Niederschrift des Synopticons bort nach Petrus' Tode benkbar mare. Auch will erwogen sein, daß Marcus mit Lucas zu Paulus Zeiten in Rom zusammentraf (Phm. 24. Col. 4, 10f.), 408) das Synopticon aber die gemeinsame Grundlage unsers zweiten wie unsers britten Evangeliums bildet. Indessen gerade die neutestamentlichen Angaben, für uns die sichersten Schrittsteine jum echten Quell der Uberlieferung, sprechen nicht für römische Entstehung der synoptischen Grundschrift. Die römische Predigt des Petrus kann nämlich zur Zeit, als Marcus und Lucas sich bei Paulus begegneten, nicht von Marcus niedergeschrieben sein. Denn Petrus kam erst nach der ersten Gefangenschaft des Paulus, in der Philemonbrief und Kolosserbrief entstanden, nach Rom; seine dortige Predigt aber, weil von Marcus nicht nach dem Diktat, sondern aus späterer Erinnerung überliefert, muß noch später aufgezeichnet sein. Auch war Petrus damals längst Beidenmissionar geworden (1. Pt. 1, 1); so hätte er in Rom aus Christi Evangelium gewiß Gesichtspunkte hervorgehoben, die auf die heidenchristliche Mission hinausgingen, wie solche in unfrer Sonderquelle vorhanden sind (Mc. 7, 21 ff. 13, 10. 14, 9. [16, 15f.] Mt. 28, 16ff.), im Synopticon aber so gut wie ganglich fehlen. Daß Marcus die synoptische Grundschrift nicht erft in Rom, sondern schon früher verfaßte, ist auch darum anzunehmen, weil er in Rom der Mitarbeiter des Apostels Paulus war. Unter

<sup>408)</sup> Papias spricht noch nicht von Rom, sondern erst Clemens (Eus. h. e. 6, 14, 6). Wenn Eusebius Papias neben Clemens als Gewährsmann nennt (h. e. 2, 15, 2), so ist uns dies eine sehr ungenaue Reminiszenz an das Zitat (h. e. 3, 39, 15); denn Papias kann die Geschichte von der Billigung des Marcusevangesiums durch Petrus kaum erzählt haben.

dem Eindruck der paulinischen Predigt wurde er doch mahrscheinlich die paulinische Sorm des Evangeliums verwertet haben: wir haben aber gesehen, daß die paulinische παράδοσις sich weniger mit dem Spnopticon als mit der Sonderquelle berührt. Auch unter dieser Erwägung ist es also wahrscheinlich, daß das Synopticon von Marcus auf Grund petrinischer Überlieferung ichon niedergeschrieben mar, als er in Rom mit Paulus zusammentraf. Die Plastik der Darstellung, das paläftinische Kolorit, die judenchristliche Anschauung sprechen dafür, daß Marcus unter frischem, unverwischtem Eindruck der Petruspredigt schrieb, nicht erst zwanzig Jahre später in Rom. War aber Marcus mit dem Synopticon der Gewährsmann für Lucas während ihres beiderseitigen römischen Aufenthaltes, so kommt als Grundlage auch für Lucas die römische Predigt des Petrus nicht in Frage, sondern nur seine frühere Predigtweise, wie er sie in Jerusalem übte. Noch zu Lebzeiten des Paulus wird Lucas demnach Gelegen= heit gehabt haben, die synoptische Grundschrift als Grundlage für sein eignes Evangelienbuch zu verwerten, wie ja Marcus mahr= scheinlich auch sein Gewährsmann für die hauptquelle der Petrus= erzählungen in der Apostelgeschichte war. Ob Marcus und Lucas sich nach der ersten Gefangenschaft des Paulus (57-59 n. Chr.) noch wiedergesehen haben, ist sehr unsicher, 409) Denn zwar hat Paulus im zweiten Timotheusbriefe zur Zeit seiner zweiten Gefangenschaft Lucas bei sich und hofft, auch den nach Kleinasien gereisten Marcus bald wiederzusehen (2. Tim. 4, 11); doch ob dieser Wunsch in Erfüllung gegangen ist, wissen wir nicht. Da Paulus mit seinem baldigen Tode rechnet, könnte sein Tod ein Wiedersehen von Marcus und Lucas verhindert haben. Zwar kam Marcus nach Rom, wie der erste Petrusbrief zeigt (1. Pt. 5, 13), aber vielleicht war Lucas da= mals schon abgereist; denn Petrus erwähnt ihn nicht. Und die um die Sonderquelle vermehrte neue Ausgabe des Marcusevangeliums hat Lucas nicht gekannt.

<sup>400)</sup> Die von Thiersch, B. Weiß, Feine u. a. vertretene Auffassung, Philemon und Kolosservief seien in Cäsarea (ca. 55—56 n. Chr.) geschrieben, erscheint mir unwahrscheinlich. Zahn, Einleitung I<sup>1</sup> S. 312 ff. führt gewichtige Gründe für die römische herkunft an. In Cäsarea war das Arbeitsgebiet des Philippus (Act. 21, 8 ff.), der in keinem Gruß der Briefe erwähnt wird; von paulinischer Predigtätätigkeit dort hören wir nichts. Von Cäsarea aus strebte Paulus nicht nach Kolossä (Phm. 22), sondern nach Rom. Weshalb Onesimus noch vor seiner Bekehrung nach Cäsarea geslüchtet wäre, ist nicht einzusehen, während die Weltstadt Rom flüchtigen Sklaven genug Unterschlupf bot.

Unser Marcusevangelium enthält aber nicht nur die spnoptische Grundschrift, sondern noch eine Sonderquelle, die innig damit verschmolzen ift. Wie kam Marcus, da wir ihn doch als Derfasser unsers zweiten Evangeliums überliefert haben, zu dieser zweiten Schrift? Es lassen sich darüber wenigstens Dermutungen außern, die unfre Aberlieferung berücksichtigen. Junachst ist festzuhalten, daß Lucas, als er sich in Rom mit Marcus bei Paulus traf (Phm. 24. Col. 4, 10 ff.), die gegenwärtige Gestalt des Marcusevangeliums nicht gekannt hat, da die Sonderquelle von ihm nicht verwertet worden ift. Was uns die Bibel von Marcus' späteren Schicksalen andeutet, ist nun zwar nicht viel, aber doch genug, um ein Bild bes hergangs zu ermöglichen. Der Kolosserbrief (ca. 58 n. Chr.) zeigt uns, daß Marcus damals im Begriff war, von Rom aus eine Reise in den Orient anzutreten (Col. 4, 10). Die Dauer dieser Reise kennen wir nicht sicher; doch wenn Marcus erst in Paulus letter Zeit bei Timotheus in Ephesus 410) wieder auftaucht, so hindert nichts anzunehmen, daß sie ihn bis dahin im Orient festgehalten hat. Ist der Kolosserbrief ca. 58 n. Chr. geschrieben, der zweite Timotheusbrief 62 n. Chr. vor Winters Anfang (4, 21), so war Marcus etwa vier Jahre von Rom abwesend. In dieser Zeit mag er nun die Sonderquelle im Orient kennen gelernt haben. Das könnte in Jerusalem gewesen sein, wo sie ihren Ursprung haben wird. Doch da Marcus sie bereits in griechischer Ubersethung zu benuten scheint, könnte auch eine Griechenstadt wie Antiochia oder Ephesus in Betracht kommen. Sührte sie ihren Ursprung auf Johannes zurück, so konnte Marcus leicht zu dem Entschluß kommen, sie mit dem Synopticon als dem Niederschlag der petrinischen Verkündigung zu vereinigen. Denn Petrus und Johannes waren die vornehmsten Männer der Urgemeinde, wie aus der Petrusquelle der Apostelgeschichte (Act. 3, 1 ff. 8, 1b, 14-17, 25), die uns auf Marcus zurückzugehen scheint, und aus dem Galaterbriefe (Gal. 2, 9) hervorgeht. Und gerade die Sonderquelle stand ja zur παράδοσις des Paulus in naher Beziehung, dem Marcus in der römischen Zeit immer näher getreten war. Insofern konnte die Verbindung von synoptischer Grundschrift und Sonderquelle als Testament der großen Apostel Petrus, Johannes und Daulus gelten.

<sup>410)</sup> Jahns Gegengründe (Einleitung I 1 S. 409 f.) sind nicht stichhaltig; er selbst gibt zu, daß Prisca und Aquila in Ephesus zu suchen sind (4, 19). War Onesiphorus in Iconium begütert (Acta Theclae 1 ff.), so konnte doch auch er zeitweilig in Ephesus wohnen.

Irenaus sagt, daß Marcus sein Evangelium nach dem Code von Petrus und Paulus geschrieben habe (Ir. haer. 3, 1, 1. cf. Eus. h. e. 5, 8, 2). Daß es in Rom geschah, steht zwar nicht mit nackten Worten da, ist aber augenscheinlich gemeint, da eben vorher von der römischen Kirchengrundung gesprochen ift. Wenn wir diese Nachricht nicht auf das Synopticon, sondern auf unser zweites Evangelium beziehen, woran Irenaus zweifellos denkt, so hat sie alle Wahr= scheinlichkeit für sich. Clemens, der Marcus die Petruspredigten in Rom noch zu Cebzeiten des Apostels niederschreiben läft, so daß Petrus sie noch zur Kenntnis genommen (Eus. h. e. 6, 14, 5f.) ober gar gebilligt habe (h. e. 2, 15, 2), verdient Irenaus gegenüber nicht den Vorzug. Man könnte seine Nachricht aus einer Verquickung unsers Marcusevangeliums mit der synoptischen Grundschrift erklären, die in Rom zwar nicht entstanden, aber von Petrus gutgeheißen sein könnte, wenn nicht einfach die Absicht zugrunde liegt, Petrus' apostolische Autorität ausdrücklich über das Marcusevangelium zu seken. 411) Marcus, der in Rom das Ende von Paulus ca. 62 n. Chr. (cf. 2. Tim. 4, 11) und Petrus 64 n. Chr. (1. Pt. 5, 13) erlebt haben wird, sah sich bald darauf veranlakt, sein Evangelium in neuer Gestalt herauszugeben, um darin zwei Urzeugen der Worte und Werke Christi reden zu lassen. Die Verarbeitung des älteren Syn= opticons mit der Sonderquelle führte an beiden Quellen manche Änderungen und Kürzungen herbei. Manche Kopfstücke des Syn= opticons, die wir bei Lucas noch lesen, sielen der Verbindung mit der neuen Quelle zum Opfer; manche Verflechtungen paralleler Berichte traten ein, nicht immer zum Vorteil der Anschaulichkeit; manche Verdoppelungen, wie die wunderbare Speisung oder der doppelte hahnenschrei, entstanden. Die Arbeit läßt sich durchaus einer alttestamentlichen Schrift vergleichen, die wie der "Jehovist" aus zwei Quellen erwachsen ist, in welcher Verflechtung die biblischen Erzähler ein so großes Talent zeigen. Sur römische Abfassung wurde man gern die Bezeichnung Simons von Cyrene als des Vaters von Alexander und Rufus (15, 21) geltend machen, da Paulus im Römerbriefe einen Christen Rufus mit seiner Mutter Maria grüßen läßt (Röm. 16, 13),412) wenn nur gang sicher wäre, daß das Blatt mit Röm. 16, 1—20 nach Rom und nicht nach Ephefus gehört. Doch

<sup>411)</sup> cf. Cagrange, Saint Marc p. XXIV ff.

<sup>412) 3</sup>ahn, Einleitung II1 S. 242.

die ausführliche Rede über rein und unrein paft wieder gut in "die uns aus dem Römerbriefe (Röm. 14) bekannte Richtung unter den römischen Chriften". 413) Dielleicht führte eine Überprüfung der Sorm in Rom auch zu einigen Catinismen, besonders wo griechische Ausdrücke durch lateinische erklärt werden (Mc. 12, 42. 15, 16),413) obwohl andre als Cehnwörter ebensogut aus der aramäischen und hellenistischen Dolkssprache des Orients stammen können, 414) so daß sie vielleicht mehr als Dulgarismen anzusehen sind, die Matthäus und Lucas teilweise vermieden haben. Ein genauer Vergleich zwischen dem Sprachgewande des Synopticons bei Marcus und Lucas könnte möglicherweise auch darüber entscheiden, ob Lucas neben seinen Atticismen nicht auch ursprüngliche Wortformen hat stehen lassen, die Marcus in der neuen Ausgabe seines Evangeliums ab= geandert hat. Jedenfalls bleibt der Sat bestehen, daß Lucas diese gegenwärtige Gestalt nicht mehr kannte; er wird vor ihrer Doll= endung, vielleicht alsbald nach Paulus' Tode, Rom verlassen haben. Die römische Kirche aber hatte in dem neuen Marcusevangelium ein unschätzbares Denkmal der urchriftlichen überlieferung in zwei Enpen. deren einer sie an die Predigt des Petrus, einer an die des Paulus gemahnte. Es wird von Marcus sehr bald nach dem Martyrium der Apostel errichtet worden sein (ca. 64 n. Chr.).

## II. Matthäus.

## 1. Das Selbstzeugnis.

Während Marcus einer der bestbekannten neutestamentlichen Schriftsteller ist, dessen Sigur uns in Jerusalem, in Antiochia, in Rom begegnet, von dessen Charakter wir uns ein deutliches Bild machen können, steht Matthäus' Gestalt ziemlich tief im Dunkel. Während Marcus zu unserm zweiten Evangelium auch bei scharfer Kritik von vielen in ein inniges Verhältnis gesett wird, gilt

<sup>418) 3</sup>ahn, Einleilung II  $^1$  S. 242. 251. — Lagrange, a. O. p. XCVIII. — Mc. 15, 39. 44. 45 κεντυρίων. — 12, 42 κοδράντης. — 7, 4. 8 ξέστης = sextarius. — 15, 16 πραιτώριον. — 6, 27 σπεκουλάτωρ. — 15, 15 φραγελλοῦν = flagellare.

<sup>414)</sup> cf. Jahn, Einleitung I S. 45 ff. Daß Marcus überhaupt lateinisch geschrieben habe, sagt zuerst Ephraim Sprus (Jahn, Forschungen I S. 54 A. 3).

Matthäus zwar vielen noch als Derfasser der Cogia oder Herrnsprüche, die man in der Redequelle (Q) des ersten Evangeliums versarbeitet sindet; doch daß dies ganze Evangelium, das seinen Namen trägt, ihm angehöre, gilt einem großen Kreise auch kirchlicher Theologen als unwahrscheinlich. Wir müssen dennoch von der Doraussehung der Echtheit ausgehen, um sie auf ihre Haltbarkeit zu prüsen. Ist die Echtheit denkbar, dann empsiehlt es sich, sie auf Grund altschrischer Überlieserung anzunehmen, solange nicht eine andre geschichtlicher Sigur mit dem Buche in Beziehung gebracht werden kann.

Der Name Matthäus, aus and abgekürzt, 415) findet sich im Neuen Testament nur beim Apostel, so daß wir gunächst an diesen denken mussen. Auf die Jungerpaare Petrus und Andreas, Jacobus und Johannes, Philippus und Bartholomäus folgen im ersten Evangelium Thomas und Μαθθαΐος δ τελώνης (Mt. 10, 2ff.), während Marcus (3, 18) und Lucas (6, 15) Matthäus vor Thomas stellen. Da Marcus mit seinen Jüngerdreiheiten das Synopticon wiedergeben wird, 416) Eucas mit seinen Jüngerpaaren, von denen ein Jünger nicht Thaddaus, sondern Judas Jacobi heißt, vielleicht die Redequelle (Q) vertritt, so ist bei dieser Quellenzweiheit die gleichmäßige Vorordnung von Matthäus vor Thomas gewiß ursprünglich, so daß Matthäus (10, 3) absichtlich geandert hat.417) Auffallend ist auch. daß nur im ersten Evangelium Matthäus als δ τελώνης bezeichnet ift; denn nur bei ihm wird das frühere Gewerbe angegeben -Belot und Sicarier sind Parteinamen -, und dies Gewerbe galt dem strengen Judentum als ehrenrührig. Da ein treuer Junger Jesu von einem Unbeteiligten schwerlich als Glied eines verachteten Standes hervorgehoben wäre, scheint in der bescheidenen Nachordnung Matthäus des Zöllners hinter Thomas eine Selbstdemütigung des Matthäus zu liegen. 418) Ebenso eigentümlich ist dem ersten Evangelium die Einführung des Namens Matthäus bei der Berufung des

<sup>415)</sup> cf. Dalman, Worte Jesu 1 S. 41.

<sup>416)</sup> f. S. 40.

<sup>117)</sup> Die Ordnung der Apostelgeschichte (Act. 1, 13), wo Matthäus hinter Bartholomäus an achter Stelle steht, erklärt sich wohl weniger aus der Neigung, die Endungen —alog zusammenzustellen (Zahn, Apostelgeschichte S. 48 A. 21), als daraus, daß die vor Matthäus genannten Sieben vermutlich Zeugen der galislässichen Schlußoffenbarung Jesu waren (Joh. 21, 2), salls Haußleiter richtig die ällog die in Andreas und Philippus erkennt.

<sup>418)</sup> cf. Eus. dem. 3, 5, 81 ff. (3ahn, Einleitung II 1 5. 263).

Jöllners Levi Alphäi (Mt. 9, 9-13 cf. Mc. 2, 13 ff. Cc. 5, 27 ff.). Matthäus ist derselbe Levi, den Jesus im Vorbeigehen vom Zolltisch weg in seine Nachfolge beruft, um dann bei ihm mit vielen von τελωνων και αμαρτωλων 419) zu speisen; an Derschiedenheit der Personen ist unmöglich zu benken; 420) benn alle brei Synoptiker bringen das Gastmahl mit folgendem Streitgespräch, alle drei stellen die Perikope zwischen Gichtbrüchigen und Sastenfrage. Auffallend ist, daß bei Marcus die reloval außer bei Cevis Berufung nie vorkommen, während Matthäus ihren verachteten Stand bedeutsam hervorhebt (5, 46. 11, 19. 21, 31 f. (Q) cf. 18, 17), was freilich auch Eucas tut (3, 12. 7, 29. 18, 10. 11. 13). Die Gleichstellung des Apostels Matthäus mit dem Zöllner Cevi vollzieht der erste Evangelist aber absichtlich, wie aus der Bezeichnung "Matthäus der Zöllner" (10, 3) erhärtet wird. Demnach erfahren wir, daß Matthäus auch Cevi hieß. hebräische Doppelnamen kommen auch sonst vor, wie der hohepriester Joseph-Kajaphas beweist (Jos. antt. 18, 2, 2):421) etwas andrer Art sind die hebräisch-griechischen Doppelnamen wie Johannes Wie die letten judäischen Könige Joachag = Schallum Marcus. (2. Reg. 23, 30. Jer. 22, 11. 1. Chr. 3, 15), Eljakim-Jojakim (2. Reg. 23, 34), Mattanja-Sidkija (2. Reg. 24, 17) ihren zweiten Namen dem neuen herrn verdanken, könnte auch Matthäus der Chriftenname des Zöllners Levi sein. Wäre sein Vater Alphäus (Mc. 2, 14) auch der Vater von Jesu Jünger Jacobus Alphäi (Mc. 3, 18. Mt. 10, 3. Cc. 6, 15), so würden Matthäus und Jacobus Brüder sein, obwohl sie im Unterschiede von Petrus und Andreas, Jacobus und Johannes nie so genannt werden. 422) Als Zollbeamter in Kapernaum stand Matthäus im Dienste des Berodes Antipas: die Jölle waren eine indirekte Steuer, die dem Candesherrn zugute kam: sie pflegten an geldgewandte Leute verpachtet zu werden, die wieder ihre Unterpächter hatten. Wenn gerade Matthäus die Gegend von Kapernaum als das heidnische Galilaa bezeichnet (4, 15 cf. Jes. 8, 23), so will er gewiß auf den religiös gemischten Charakter der Bevölkerung seiner Zeit hinweisen; noch im Midrasch (Koh. r. 7, 26) heißt es, daß die בני כפרנהום jüdische Ketzer seien. 423) Am gali=

<sup>419)</sup> Nach Cc. 5, 29 τελώναι καὶ ἄλλοι, was milber ist.

<sup>420)</sup> Gegen Spitta, Synoptische Grundschrift S. 83 f.

<sup>421) 3</sup>ahn, a. O. S. 263.

<sup>492)</sup> Jahn, a. O. S. 253 bezweifelt die Gleichung.

<sup>423)</sup> Dalman, Orte und Wege S. 142 A. 2.

läischen See zeigt sich Matthäus gut bewandert. Zwar seine Nachricht, daß Jesus in Kapernaum bei Petrus wohnte (Mt. 17, 24ff.), entstammt wohl der Sonderquelle. Doch die schöne Erzählung vom Hauptmann in Kapernaum (Mt. 8, 5 ff. Cc. 7, 1 ff.) gehört zur Redequelle (Q), dem Kernstück des Matthäusevangeliums. 424) Und das= selbe gilt, wo Kapernaum neben den Nachbarorten Chorazin und Bethsaida als hochbegnadet, aber ungläubig bei ihm erscheinen (Mt. 11, 21-23. Cc. 10, 13-15 Q). Auch bak er Marcus zweimal korrigiert, indem er an Stelle der undurchsichtigen Gerasener (Mc. 5, 1) die Gadarener im Südosten des Sees setzt (Mt. 8, 28)425) und das dunkle Dalmanutha bei Marcus (Mc. 8, 10) durch die Candschaft von Magadan-Magdala ersett (Mt. 15, 39), 425) wodurch volle topographische Klarheit entsteht, beweist seine Vertrautheit mit der Gegend am See, die dem Jerusalemer Marcus unbekannt sein mochte. Ebenso weiß er, daß der Galiläer an seinem Idiom erkennbar ift (Mt. 26, 72), was bei Marcus und Lucas verschwiegen bleibt (Mc. 14, 70. Cc. 22, 59). Kurg ber Eindruck, daß im ersten Evangelium ein Galiläer aus Zöllnerkreisen zu uns redet, wird nirgends gestört.

Matthäus ist mit Jesus nach Jerusalem gezogen und hat Tod und Auferstehung dort mit erlebt (Act. 1, 13). Nach alteristlicher Aberlieferung (Clem. strom. 6, 5, 43. Eus. h. e. 5, 18, 14) sind die Apostel zwölf Jahre lang, bis zur Verfolgung Agrippas I., dort geblieben, was wohl glaublich ist. Ob Matthäus später wieder nach Galiläa gegangen ist, als das Evangelium, wohl seit Agrippas I. Tode (44 n. Chr.), unter römischer Dulbung Sortschritte in ganz Palästina machte (Act. 9, 31), steht dahin. Noch weniger läßt sich die Nachricht prüfen, daß Matthäus nach anfänglicher Wirkfamkeit unter den "hebräern" auch andres, also wohl griechisches Gebiet aufgesucht habe (Eus. h. e. 3, 24, 6). Das Evangelium selbst weist gerade in dem, was über Synopticon und Sonderquelle hinausgeht, Jerusalem und Judäa als Heimat auf. So ist die Kindheitsgeschichte sicher aus jubaischer Uberlieferung entstanden. Dem falichen Könige herodes in Jerusalem, dem in Judaa sein Sohn Archelaus folgt (2, 22), tritt im Immanuel der mahre messianische König gegenüber,

425) cf. Palästinajahrbuch 14 S. 14 ff. 27 ff.

<sup>424)</sup> Aus Q hat Cucas gewiß auch die Nachricht vom Bau der Synagoge durch den Hauptmann (7, 5).

der nach Jesaias Wort wunderbar von einer Jungfrau geboren ist (2, 1 ff. cf. 1, 23). Freilich seine Geburtsstadt ist entsprechend der alten Weissagung Michas (Mi. 5, 1) Bethlehem (Mt. 2, 1, 5), wo damals Joseph schein= bar sogar ansässig ist, da Nazaret erst nach seiner Rückkehr aus Ägnpten erwähnt wird (2, 23). Jerusalem, Bethlehem und Judaa find der Schof der messianischen Geschichte. Auch die matthäischen Sonderstücke am Schluß des Evangeliums zeigen jerusalemische Berkunft. Jesu Verräter wirft das Geld im Tempel von Jerusalem weg, wofür der Blutacker als Begräbnisort der Fremden gekauft wird, der noch zur Zeit der Niederschrift so heift (27, 3-10). Ebenso erfolgt nach Jesu Tode die Erscheinung der Toten in der heiligen Stadt (27, 51 b-53), und auch das Sonderstück über die Wache am Grabe (27, 62-66, 28, 2-4, 11-15) gehört nach Jerusalem, wo das Gerücht vom Diebstahl des Leichnams Jesu bei den Juden noch immer umgeht (28, 15). Das jerusalemische Kolorit des Evangeliums tritt aber auch darin zutage, daß Jerusalem noch immer als Mittelpunkt des Kultus gilt. Es ist die Stadt des großen Königs (5, 35), die heilige Stadt (4, 5, 27, 53 ή άγία πόλις). Die heiligkeit des Tempelhauses (vaos) mit seinem verhüllenden Dor= hang (27, 51 ) und dem heiligen Schatz (27, 6 κορβανας) 426) tritt bei Matthäus nachdrücklich auch da hervor (Mt. 23, 16. 17. 21. 35. 27, 5), wo Marcus und Lucas keine Parallelen bieten. Desgleichen der Altar (5, 23f. 23, 18-20), den weder Synopticon noch Sonder= quelle erwähnen. Der Platz zwischen Vorhalle und Altar (23, 35 | Cc. 11, 51), der auch den Priestern nur bedingt zugänglich mar, der Priefterhof (12, 5), in den Caien nur zum Vollzug des Opfers (δωρον) eintraten (5, 23 f.),427) der Frauenhof mit seinen Opferstöcken (γαζοφυλάκια),428) vielleicht auch den Geldwechstern (21, 12 ff. |), während die Opfertiere wohl außerhalb feilgehalten wurden. 429) Serner die prächtigen Nebenbauten (24, 1 | oinodomai), die steil über dem Kidrontal thronende Südostecke des Tempelplates (4, 5 | Cc. 4, 9 πτερύγιον τοῦ legoῦ). 430) der groke Dorhof mit seinem Dolks=

427) Dalman im Palästinajahrbuch 5 S. 34.

<sup>426)</sup> Jos. bell. 2, 9, 4 . . . . τον ίερον θησαυρόν, καλείται δὲ κορβανάς.

<sup>&</sup>lt;sup>428</sup>) Mc. 12, 41 ff. Cc. 21, 1 ff. Matthäus hat freilich die Perikope mit dem γαζοφυλάπιου ausgeschieden, aber sicher gekannt (j. S. 68). Jur Sache cf. Dalman, Orte und Wege S. 277.

<sup>429)</sup> Dalman, a. O. S. 271.

<sup>430)</sup> Dalman, a. O. S. 274.

getümmel (21, 14—16), wo Jesus ja nach allen Evangelien handelnd und lehrend auftritt. Auch die Tempelabgabe von einem halben Sekel, die freilich für die Christen nur freiwillig, nicht mehr pflicht= mäßig ist, erwähnt Matthäus (17, 24 ff.), während Marcus die wohl der Sonderquelle entstammende Perikope als für die Beidenchriften ungultig wegläft. Bemerkenswert ist, daß bei Spnopticon und Sonderquelle, den erzählenden Hauptquellen des Matthäus, Tempel und Kultus viel mehr gurücktreten, nur die Redequelle hebt beides hervor, und sie ist ja gerade das Haupteigentum unsers ersten Evangeliums. Doch wenn Lucas, der die Redequelle gleichfalls verwertet, die Grundzüge des Tempeldienstes viel weniger betont, so ist dies ein Zeichen, daß dieser von Matthäus absichtlich in das Gesamtbild seines Evangeliums aufgenommen wurde. Das erklärt sich am besten bei jerusalemischer Berkunft zu einer Zeit, als der Tempel noch stand. Auch die bei Matthäus neben den Pharifäern stehenden Sabducäer (3, 7, 16, 1, 6, 11, 12), die sonst nur einmal im Synopticon im Gegensake zu diesen auftauchen (22, 23. 34 cf. Mc. 12, 18. Cc. 20, 27), gehören nach Jerusalem. Sie waren die judische Priefterpartei, die gerade der Urchristenheit den ersten scharfen Kampf ansagte (Act. 4, 1. 5, 17 cf. 23, 6. 7. 8), so daß sie unter ihnen wie den Pharisäern zu leiden hatte. Das Matthäusevangelium spiegelt damit also urchristliche Anfechtungen der jerusalemischen Behörde wider.

Dak Matthäus für Judenchristen schreibt, ist allbekannt und braucht nicht mehr bewiesen zu werden. Wie Jerusalem und sein Kultus, so spielt Mose und sein Gesetz eine Rolle. Mose wird nie pon Jesus bekämpft, sondern nur die Schriftgelehrten und Pharifaer, die sich auf Moses Stuhl gesetzt haben (23, 2). In Mose und Elia, die in der Verklärung Jesu erscheinen (17, 1 ff. Mc. 9, 2 ff.), sind Gesetz und Propheten repräsentiert. Der Begriff & vouos nai of προφήται (5, 17 f. 7, 12. 11, 13 [ Ec. 16, 16]. 22, 40), rabbinischem genau entsprechend, kommt weder im Synopticon noch in der Sonderquelle vor, sondern gehört zur matthäischen Redequelle, die auch Lucas kennt; doch kennt Lucas ihn offenbar noch aus andern Quellen (cf. Act. 13, 15. 24, 14. 28, 23 cf. Cc. 16, 29. 31. 24, 44). Er ist der Inbegriff der judischen Bibel, sofern sie Dorlese= buch der Synagoge war (Act. 13, 15); die "geschriebenen Bücher", wurden nicht regelmäßig vorgelesen und schieden damit aus der Bibelkenntnis des Volkes aus, sofern sie nicht wie die Pfalmen (Sc. 24, 44) gur öffentlichen Liturgie gehörten. Gefetz und Propheten enthalten die Summa des Willens Gottes, der im Liebesgebot besteht (22, 40), und der Weissagung, die in Christus erfüllt wird (Mt. 11, 13 | Cc. 16, 16). Als Willensausdruck Gottes steht auch & vouos allein bei Matthäus in schärffter Betonung (Mt. 5, 18 | Cc. 16, 17. — Mt. [15, 6.] 22, 36. 23, 23). Das ist um so bezeich= nender, als bei Marcus δ νόμος gar nicht vorkommt, bei Cucas außer den Stücken aus der Redequelle nur in judenchristlichen Sonderstücken (Cc. 2, 22, 23 f. 27, 39, 10, 26, 24, 44). Doch über dem Gesetz steht die Derheifzung der Propheten, die in Jesus Christus sich erfüllt (1, 1). Der messianische Gedanke tritt bei Matthäus überall in das Licht des Schriftbeweises, in Sortsetzung der von Jesus selbst gegebenen Richtung. Bekanntlich liebt Matthäus die Anführung alttestamentlicher Weissagungen, die in Chriftus erfüllt find, [να [δπως] πληρωθη τὸ ξηθέν (1, 22. 2, 15. 17. 23. 4, 14.8, 17. 12, 17. 13, 35. 21, 4. [26, 54. 56.] 27, 9). Die Formel mit ihren Spielarten ist sein Eigentum, und gerade die hierbei gebrauchten Bibelstellen geben im Unterschiede von denen des Synopticons, der Sonderquelle, der Redequelle nicht auf die Septuaginta, sondern auf den hebräischen Text zurück, verraten sich also auch dadurch als eigne Auswahl des ersten Evangelisten. Die Sormel birgt aber eine entsprechende Geschichtsbetrachtung. Abraham als Patriarch ber Derheißung ist das haupt des messianischen Geschlechts (Gen. 17, 6), das in David seinen geschichtlichen Enpus hat, in Jesus Christus gur Dollendung kommt. Kein Evangelist betont so stark wie Matthäus die Davidsohnschaft Christi (1, 1. 9, 27. 12, 23. 15, 22. 21, 9. 15), obwohl diese auch schon im Synopticon Voraussehung mancher Aussprüche ist (Mc. 2, 25 ||. 10, 47 ||. 12, 35 ff. || 11, 10). Während sie aber hier im halben Dunkel bleibt, steht sie bei Matthaus im vollen Lichte. Sreilich wird nicht gesagt, daß sie nara odona besteht; benn wohl ist Joseph dem Blute nach ein Davidide; aber Jesus ift ein Sohn Josephs nicht dem Blute, sondern nur dem Rechte nach (1, 16).431) Dem Rechte nach aber besteht die messianische Wurde Jesu gang im Sinne der Prophetie. Denn auch Jesaias Immanuel (Jes. 7, 14) ist dem Rechte nach messianischer herkunft, obwohl er dem Blute nach einer Jungfrau entstammt. Die Jungfrauengeburt Jesu,

<sup>&</sup>lt;sup>431</sup>) Die bekannte Cesart des Sprosinatticus darf wohl heute als erledigt gesten.

Matthäus' Zeitgenossen offenbar verdächtigt, entspricht der messianischen Weissagung, aber auch der Reinheit der Abkunft des Messias; denn dem Blute nach war Davids Stammbaum entweiht durch unreine Beimischung, wie Tamar, Rahab, Ruth und Bathseba zeigen (1, 3, 5, 6), was sich für den messianischen König der Erfüllung nicht schickt. 432) Gerade indem Davids Stammbaum dem Blute nach mit Jesu Adoptivvater abbricht, obwohl Jesus dem Rechte nach ihm eingegliedert ist, erweist sich, daß Jesus mehr ift als Salomo, der Davidssohn (12, 42) aus der Verbindung mit Bathleba (1, 6). Sein Geburtsort ist nicht Jerusalem, sondern Bethlebem, nach alter Weissagung (2, 5f. cf. Mi. 5, 1) und judischer Erwartung (Joh. 7, 12 cf. Cc. 2, 1 ff.), während Nagaret seinem Adoptivvater Joseph der Weissagung gemäß den Beinamen Naco-Qaios "Naziräer" gibt, der auch auf den Adoptivsohn übergeht. 483) Aus dem dreigliedrigen Stammbaum Jesu stehen die drei Schluß= gestalten David (1, 6), Josia (1, 10) und Jesus Christus (1, 16) in innerer Beziehung. 434) In Jesus Christus, dem sanftmutigen Könige von Jerusalem (Mt. 21, 5. 9. 15), vereinigen sich beide Topen. Denn er ist Davids Sohn, der König von Ifrael, dessen zwölf Stämme

<sup>432)</sup> Seeberg in Bonwetsche Festschrift S. 13 ff. nimmt an, daß wie die vier anrückigen Stammmütter, so auch Maria aus dem Heidentum stammte. Doch Bathseba war unsers Wissens keine Heidin; als Weib des Uria wird sie nicht als Heidin, sondern als Chebrecherin gekennzeichnet. Don Marias und Salomes heidnischer Abkunft sehlt jede Spur. Dor allem aber handelt es sich ja nicht um Marias, sondern um Josephs Stammbaum, der durch die Mitgliedschaft der vier unreinen Frauen nard odona entehrt ist.

<sup>433)</sup> Subjekt in Mt. 2, 21—23 ist überall Joseph, der aus Ägnpten zurückkehrt. So vermute ich, wird auch er Subjekt von Naζωρατος κληθήσεται sein. "Joseph", der einstmals gleichfalls in Ägnpten slücktige Erzvater, wird aber Gen. 49, 26. Dt. 33, 16 ארך, "der Naziräer unter seinen Brüdern" in prophetischen Sprücken genannt. Dann hätte man ein Prophetenwort über den Nazoräer "Joseph", dessen Beiname auf seinen Pslegesohn naturgemäß überging. Epiphanius (haer. 78, 7) nennt auch Josephs Sohn Jacobus einen Nazweatos, was er freisich mit ärros wiedergibt. Nazweatos kann auf ein aramäisches zurückgehen. Die Bildung på ôlâ ist im Aramäischen überaus häusig, aramäisches nâzôrâ könnte in der Literatur durch das hebräische Lehnwort n'zîrâ verdrängt worden sein.

doppelt gezählten König David (1, 6), so daß nicht Jekonja, sondern Josia die zweite Reihe abschließt (de Wette). Daß Josia der Vater Jekonjas sei, sagt auch 3. Esr. 1, 32, wonach sich Matthäus wohl richtet.

unter ihm zum messianischen Reiche vereinigt sind (Mt. 2, 6. 19, 28). Der Begriff 'Iooahl ist wie der vids Laveid bei Matthäus ein Hauptbegriff, um das ganze Volkstum nach seiner nationalen (2, 6. 20. 10, 23. 27, 9) und religiöfen (8, 10. 9, 33. 10, 6. 15, 24. 31. 19, 28. 27, 42) Bedeutung zu bezeichnen; bei Marcus kommt Iσοαήλ nur in zwei Zitaten por (Mc. 12, 29, 15, 32), bei Lucas außer ben Stücken der Redequelle (Cc. 7, 9 ||. 22, 30 ||) nur in Sonderstücken (1, 16. 2, 34. 54. 80. 2, 25. 32. 4, 25. 24, 21) eigenen Ursprungs. Daneben aber erinnert Jesus an den Märtyrerkönig Josia (3. Esr. 1, 26 ff.), das wahrscheinliche Urbild des frommen hirten bei Deuterosacharja (Sach. 11, 4-14), bei dessen Tode die Berde sich zerstreut (Sach. 13, 7-9. cf. Mt. 26, 31), bis der Durchbohrte wunderbar wiedererscheint (Sach. 12, 8. 10). 435) Dies messianische Bild ist noch vertieft durch die Ceidenszuge des deuterojesaianischen Gottesknechtes, der als Heiland die Schwachheit und Krankheit Israels trägt (8, 17 cf. Jef. 53, 4). Matthäus fieht in Jefus den בבד יהודה, der ver= borgen dahinwandelt (12, 16 ff. cf. Jes. 42, 1-4), von Gottes Geist gesalbt, bestimmt zum Missionar der Völkerwelt (Mt. 12, 19. 21 cf. 4, 15 f.) und Seelsorger des verglimmenden ifraelitischen Dolks= lebens. Im Gottesknecht offenbart sich die Weltreligion, die das Weltreich erfüllen soll. Dieser Gedanke der Weltreligion tritt bei Matthäus sehr stark hervor, so daß man sieht, daß das Evangelium damals bereits unter den heiden wirkte. Aus dem ausführlichen Zitate (Mt. 12, 16 ff. = Jes. 42, 1-4) geht die Bedeutung hervor, die Matthäus diesem Verhältnis Jesu zum Gottesknecht bei= gemessen hat.

Der Gedankenkreis des Matthäusbuches begegnet uns nun in der Urgemeinde von Jerusalem wieder. Ihre drei Säulen Petrus, Johannes und Jacobus (Gal. 2, 9) sind auf seine Gestalt von großem Einsluß gewesen. Petrus ist der erste (Mt. 10, 2 πρῶτος) der Jünger und ihr Wortsührer; er ist unter ihnen die persönlichste Gestalt von Anfang dis zum Schluß; er ist der Grundstein der ExxAnsia Christi (Mt. 16, 17—19), die ihre Form in der noch ungeteilten Urgemeinde Jerusalems fand (18, 18). Für Petrus und Johannes liegt der Beweis ihrer grundlegenden Bedeutung in der Sache des Evangeliums bei Matthäus ja darin, daß dieser das Marcusevangelium neben der Redequelle zur hauptquelle seines Buches

<sup>435)</sup> Procksch, Kleine prophetische Schriften II S. 113 f.

gemacht hat, Marcus aber nach unfern Untersuchungen zwei Überlieferungen verwertet, von denen wir die mundliche auf Petrus, die schriftliche auf Johannes gurückgeführt haben. Doch auch Jacobus, der Bruder Jesu, das haupt der jerusalemischen Gemeinde, scheint im Matthäusevangelium nachzuwirken. Denn der Jacobusbrief. dessen Echtheit zu bezweifeln kein stichhaltiger Grund vorliegt, zeigt manche Verwandtschaft mit Matthäus in der Anschauung. Abraham gilt in beiden Schriftwerken als Anfänger des Geschlechtes der Der= heißung (Mt. 1, 1. 3, 9. Jac. 2, 21); die Gläubigen nennen sich lieber Söhne Abrahams als Israels, weil in Abraham die Glaubens= gemeinde über der Volksgemeinschaft steht. Kommt bei Jacobus auch Ισραήλ, das bei Matthäus so häufig ist, nicht vor, so doch die δώδεκα φυλαί als Inbegriff des Gottesvolkes (Jac. 1, 1), gerade wie in der johanneischen Apokalapse (Ap. 21, 12) und bei Matthäus in der Redequelle (19, 28 | Cc. 11, 30). Jacobus wie Matthäus unterscheidet von dem aus dem Judentum stammenden Bethaus der συναγωγή mit der Unsitte der πρωτοκαθεδρία (Jac. 2, 2. Mt. 23, 6) die έκκλησία (Jac. 5, 14. Mt. 16, 19. 18, 18) als die christliche Ge= meinschaft. An ihrer Spige stehen bei Jacobus die ποεσβύτεφοι (5, 14 cf. Act. 11, 30. 21, 18. 15, 2. 4. 6. 22), deren es zu Jesu Zeit noch keine geben konnte; als Grundlage der driftlichen Verfassung gilt auch in ihr das Gesetz (vóuos Jac. 1, 25. 2, 12. 4, 11. cf. Mt. 5, 17 f. | 7, 12. 11, 13 | 12, 5. 22, 36. 40. 23, 23); doch ist es ein Gefet der έλευθερία (Jac. 1, 25. 2, 12), in der sich somit der Gesetzes= begriff des Christentums vollendet, wie auch im Matthäusevangelium die Kinder Gottes έλεύθεροι genannt werden (17, 26), gegenüber von Marcus und Lucas wieder ein einzigartiger Ausdruck. Das Jiel der Gotteskindschaft ist die Vollkommenheit; wie Gott réleios ist (Mt. 5, 48), von dem der νόμος τέλειος δ της έλευθερίας (Jac. 1, 25) und παν δώρημα τέλειον (1, 17) stammt, so sollen auch die Christen τέλειοι sein (Jac. 1, 4. 3, 2. Mt. 5, 48. 19, 21); diesen Begriff des מֹעחׁם דּבּנוס = אַישׁ הָערים fucht man bei Marcus und Lucas vergeblich. Der Vollkommenheit Gottes entspricht die dixaioσύνη = σύνη auf seiten Gottes (Jac. 1, 20. Mt. 3, 15. 5, 6. 10. 6, 33. 21, 32) wie des Menschen (Jac. 3, 18 cf. Mt. 5, 20. 6, 1); das Eigenschaftswort dinaros = pur hat Jacobus (5, 6. 16) wie Matthäus (1, 19. 5, 45. 9, 13. 10, 41. 13, 17. 43. 49. 23, 28. 29. 35. 25, 37. 46. 27, 19). Welchen Nachdruck Matthäus auf den gangen Begriff legt, ermikt man daran, daß δικαιοσύνη bei Marcus fehlt, bei Lucas nur

einmal im Cobgesang des Zacharias (Cc. 1, 75) vorkommt, und daß dinaios bei Marcus nur einmal (6, 20) begegnet. Auch andre ur= driftliche Tugenden wie Sanftmut (πραθτης = בננה Jac. 1, 23. 3, 13. Mt. 5, 5. 11, 29. 21, 5), Demut (cf. ταπεινός = Σου βας. 1, 9. 4, 6. mt. 11, 29. 18, 4. 23, 12), Langmut (μακροθυμεῖν = האריך אפים Jac. 5, 7. Mt. 18, 26, 29) vermissen wir bei Marcus gang, bei Lucas wenigstens teilweise wie πραύτης. Im Glaubensleben erscheint Christus als Gegenstand des Glaubens sowohl bei Jacobus (2, 1 πίστις τοῦ κυρίου) wie Matthäus (18, 6 πιστεύειν είς. — 27, 42 πιστεύειν έπ' αὐτῷ), nicht aber dem Ausdruck nach bei Marcus und Lucas. Ähnlich steht es mit dem Begriffe der nagovoia, den wohl Jacobus (5, 7f.) und Matthäus (24, 3, 27), nicht aber Marcus und Lucas bringen, obwohl sie natürlich die Sache haben. Man ersieht aus diesem Register theologisch wichtiger Begriffe, daß eine Derwandtschaft zwischen Jacobus und Matthäus besteht, die aus dem Eindruck bieser Saule des Jerusalemer Gemeindewesens auf den Evangelisten zu erklären sein wird. Dieser Eindruck kann sehr wohl unmittelbar sein; denn die Wucht der Persönlichkeit des Jacobus geht aus allen erhaltenen Nachrichten hervor. Doch kann seine Begriffswelt auch durch Vermittelung der Urgemeinde auf Matthäus gewirkt haben. Mit der Urgemeinde steht in enger Beziehung seine Anschauung von Jesus als dem deuterojesaianischen Gottesknecht (Mt. 12, 16 ff. cf. 8, 17), die ja in Jesu eigner Derkündigung ihre Wurzel hat (Cc. 4, 16 ff. 22, 37). 436) Wie Jesus bei ihm der erwählte nais rov uvglov ist, dessen stille Wirksamkeit sich zulett auf die Heidenwelt ausdehnen soll, so gilt er in der Urgemeinde als solcher sowohl in der pfingstlichen Petrusrede in der halle Salomos (Act. 3, 13, 26) als in dem urwüchsigen Gemeindegebet der Chriften (4, 27, 30), dem die Geistesmitteilung folgt. In Jesus ist der Bottesknecht nach alter Weissagung durch die Auferstehung verherrlicht (Act. 3, 13, 26 cf. Jes. 52, 13), nachdem er wie ein Camm

<sup>436)</sup> Daß Cc. 4, 16 ff. 22, 35—38 echte Überlieferung vorliegt, halte ich für sicher; doch scheinen zwei Quellen zu fließen. Cc. 4, 16 ff. ist verwandt mit c. 5, 1 ff. 7, 36 ff. usw.; Cc. 22, 35—38 stellt Schlatter, Die beiden Schwerter S. 18 zu Cc. 10, 1 ff. (cf. 22, 35: 10, 4). Daß Jes. 61, 1—3 (Cc. 4, 16 ff.) zu den Gebichten vom Gottesknecht gehört, geht aus dem Verhältnis zu c. 42, 1—4 hervor; kein andrer Träger der Geistessalbung als Erlöser des Volks ist denkbar als der prophetische Gottesknecht, der in c. 61, 1—3 als vom Tode erstanden (52, 12 bis c. 53) auszusassen ist (cf. Act. 3, 26).

zur Schlachtbank geführt worden war (Act. 8, 32 f. cf. Jes. 53, 7 f.). Seine Bezeichnung als  $\pi \alpha \tilde{\imath} \varsigma$   $\tau o \tilde{\imath}$   $\nu v \rho lov$  gehört zu den ursprünglichsten Theologumena der Urchristenheit; sie ist später durch den  $\nu l \delta \varsigma$   $\tau o \tilde{\nu}$   $\vartheta \varepsilon o \tilde{\nu}$  verdrängt worden.

Zeitlich gibt Marcus die obere Altersgrenze für das Matthäus= evangelium ab. Da Marcus seinem Evangelium die heutige Gestalt kaum vor 65 n. Chr. gegeben hat, unser Marcusevangelium aber die historische Hauptgrundlage für Matthäus bildet, so hat der genannte Zeitpunkt als terminus a quo zu gelten. Die untere Alters= grenze pflegt unter dem Gesichtspunkt der Zerstörung Jerusalems (70 n. Chr.) verhandelt zu werden. Freilich ist die Entscheidung, ob dies Ereignis von Matthäus schon vorausgesetzt wird ober nicht, nicht leicht. Das Schlußwort der synoptischen Apokalypse, das Zeit= alter Jesu werde noch das Ende erleben (Mc. 13, 30. Mt. 24, 34. Cc. 21, 32 cf. Mc. 9, 1 |), scheint sich der Evangelist doch als Glaubens= bekenntnis angeeignet zu haben, so daß er noch zur ersten Generation gehören wird. Unheilsweissagungen Jesu über Stadt oder Tempel können an sich unmöglich als prophetiae ex eventu gelten; wohin kame man bei dieser Betrachtung mit der alttestamentlichen Prophetie. Sie stehen schon in den Quellen unsers Evangeliums, in Synopticon ([Cc. 21, 20 ff.] Mc. 13, 2 | und Redequelle (Mt. 23, 38. 24, 28. Cc. 13, 35. 17, 37), während die marcomatthäische Sonderquelle unter bem βδέλυγμα έρημώσεως (Mc. 13, 142. Mt. 24, 15) wohl nicht die Berstörung des Tempels oder der Stadt, sondern die Aufrichtung des Gögendienstes versteht. Nach Eintritt der Zerstörung sollte man bei Matthäus eine stärkere Zeichnung des Ereignisses erwarten, als die Andeutungen der Quellen enthalten. Am schwersten für die Zeit nach 70 n. Chr. wiegt der aus dem Gleichnis von der Hochzeit fallende Zug in Mt. 22, 6f., den Lucas nicht hat. Doch könnte er der versprengte Rest eines andern Gleichnisses sein, worin der Kriegszug gegen eine empörerische Stadt motiviert wäre, wie auch D. 11-14 ein andres Gleichnis bringt. Bur Abfassung nach 70 n. Chr. scheint er mir nicht 3u zwingen. 437) Wenn Grotius und Wellhausen recht hätten, Mt. 23, 35 έως τοῦ αίματος Ζαχαφίου νίοῦ Βαφαχίου auf Jacharias, Bariscaus' Sohn zu deuten, der 67/68 n. Chr. von den Beloten ermordet wurde (Jos. bell. 4, 5, 4), so würde das doch noch por 70 n. Chr. fallen. Matthäus hätte dann das herrenwort aus

<sup>437)</sup> Fragen darf man, ob Mt. 22, 6 f. ins fertige Evangelium später nach= getragen wurde.

der Redequelle (Cc. 11, 51), das ursprünglich auf Zacharias, den Sohn Jojadas geht (2. Chr. 24, 20f.), wie nach hieronymus auch das hebräerevangelium las. 438) auf einen Zeitgenossen angewandt. Doch ist das Recht dieser Auffassung fraglich. 439) Die Christenverfolgungen, die das Synopticon (Mc. 13, 9b. 11 ff. Cc. 21, 12 ff.) und die Rede= quelle (Mt. 23, 32 ff. Cc. 11, 49 ff.) in Palästina annimmt, sett Matthäus auch in heidnischen Ländern voraus (10, 18 [+ xal vois έθνεσιν]. — 24, 9  $[+\tau \tilde{\omega} v \ \dot{\epsilon} \vartheta v \tilde{\omega} v]$ ), die paulinische Mission ist also in Gang oder vollendet; zu den apostolischen Märtyrern (24, 9 cf. Cc. 21, 16), von denen Marcus noch nicht spricht, mögen schon Detrus und Daulus, nicht nur Jacobus der Altere († 42 n. Chr.) und Jüngere († 62 n. Chr.) gehören. Doch führt all das nicht über das Jahr 70 n. Chr. hinaus; die Weissagung Christi von der Derkündigung des Evangeliums in der Bölkerwelt (Mc. 13; 10. Mt. 24, 14) war durch Paulus vorher Wirklichkeit geworden; Paulus wurde bei seiner nachweislichen Bekanntschaft mit der naoddoois der Sonderquelle mahrscheinlich unmittelbar durch sie getrieben. Auch das matthäische Sonderqut in Kindheits= und Leidens= geschichte, das jerusalemische Tradition verrät, ist am wahrscheinlichsten noch vor der Zerstörung mit dem Evangelium verarbeitet worden. Der geschlossene Entwurf des Kindheitsevangeliums, in dem die ein= zelnen Legenden zu einem Ganzen zusammengefaßt sind, zeigt den noch friedlichen hintergrund judaischer Candichaft. 440) Die Aufnahme der Sormel, der Blutacker, wo die Fremden begraben wurden, heiße so εως της σήμερον (27, 8) und das Gerücht vom Diebstahl des Leichnams Jesu erhalte sich bei manchen Juden μέχοι της σήμερον (28, 15), erklärt sich am besten, wenn zu Matthäus' Zeit noch dasselbe galt. So scheint der kurze Spielraum zwischen dem Abschluß des Marcusevangeliums (ca. 65 n. Chr.) und der Zerstörung Jerusalems für die Abfassungszeit des Matthäusbuches zu genügen. Will man dennoch unter 70 n. Chr. hinabgehen, weil man manche Ausspruce auf die schon eingetretene Katastrophe bezieht (cf. Mt. 22, 6f.), so darf man doch nur gang wenige Jahre danach als Spielraum annehmen, wodurch das Gesamtergebnis nicht wesentlich verändert wird.

<sup>438)</sup> Harnack, Beiträge II S. 73.

<sup>439)</sup> cf. Seine, Einleitung 2 S. 42.

<sup>440)</sup> cf. Harnack, Beiträge IV S. 95 ff., wo sich im einzelnen freilich sehr ans fechtbare Aufstellungen finden.

## 2. Die Echtheit.

Das Selbstzeugnis des ersten Evangeliums über seine Herkunft ist der einhelligen Überlieferung, es sei vom Apostel Matthäus verfaßt, nicht ungunftig. Außer von den vier Lieblingsjungern Jesu nach der marcomatthäischen Sonderquelle (Mt. 4, 18 ff.) wird nur von Matthäus die Berufung in Jesu Nachfolge erzählt (9, 9 ff.), wobei kein Zweifel sein kann, daß der vom Zolltisch berufene Matthäus mit Matthäus dem Zöllner unter den zwölf Jungern (10, 4) identisch ist. Daß nur das erste Evangelium den Zöllner Matthäus nennt, während Marcus und Lucas von Levi sprechen, diese Überprägung der synoptischen Überlieferung kann nicht ohne Absicht sein. Die einzige erkennbare Absicht aber ift, daß der Derfasser sich zu dem Namen dieses Zöllners Matthäus bekennen wollte. Örtlicher und zeitlicher hintergrund des Evangeliums sprechen für einen Derfasser, der am galiläischen See wohl bekannt war, aber in Jerusalem seinen driftlichen Anschauungskreis empfing; seine Zeit fällt in das lette Jahrfünft vor dem Untergang Jerusalems. Den= noch erheben sich gegen Matthäus eine Reihe von äußeren und inneren Gegengrunden, die seine Anwartschaft auf das erste Evangelium in Frage stellen, so daß es ihm in seiner heutigen Sorm auch von konservativen Kritikern abgesprochen wird.

Don Papias an (Eus. h. e. 3, 39, 16) gilt es der alten Kirche als ausgemachte Sache, daß Matthäus "hebräisch", also wohl ara= mäisch geschrieben habe. Irenäus (haer. 3, 1, 1. Eus. h. e. 5, 8, 2), Origenes (Eus. h. e. 6, 25, 4), Eusebius (h. e. 3, 24, 6), Hieronymus (De vir. ill. c. 3) auf Grund von Papias sind sich darüber einig. Nun verrät "Matthäus" im Evangelium hebräische Sprachkenntnisse. Denn gerade der ihn im Unterschiede von seinen Quellen auszeichnende Schriftbeweis ist gewöhnlich nicht nach der Septuaginta, sondern nach dem Urtegt gegeben. Da der Schriftbeweis zum Rahmen des Evangeliums gehört, der das Ganze voraussetzt, so empfing es seine lette Gestalt von einer hand, die hebräisch zu schreiben verstand. Daß derselbe Mann auch des Griechischen mächtig war, ist kein Gegengrund gegen einen galiläischen Jollbeamten, dessen Beruf ihn von selbst zur Doppelsprachigkeit zwang. Nur freilich trotz dieser Doppelsprachigkeit des Verfassers ist das Gewand des Evangeliums nicht "bebräisch", sondern griechisch. Die Annahme, es sei als Ganzes aus dem Aramäischen ins Griechische später über-

sett worden, läft sich nur dann halten, wenn man Marcus für jünger als das Matthäusevangelium hält, was ja von Jahn noch immer geschieht. Wer dagegen überzeugt ist, daß das erste Epan= gelium aus zwei hauptquellen erwachsen ist, von denen sowohl Marcus als bie Redequelle nach Ausweis von Lucas griechisches Sprachgewand trugen, deren Grundbestand aus Marcus und Lucas noch zu erheben ift, dem ist diese Annahme verschlossen. Daß Matthäus unter Verwertung griechischer Quellenbücher "hebräisch" geschrieben habe, um sein Buch späterhin ins Griechische wieder guruckguuberfegen, mare eine gu kunftliche Sypothefe, gu der fich niemand entschlossen hat. Eber noch mußte man der Nachricht von der "hebräischen" Ursprache jeden Wert absprechen. Da diese aber bei Papias (Eus. h. e. 3, 39, 16) so bestimmt auftritt, so wird man versuchen mussen, sie anderswie zu erklären. Sie könnte auf Derwechslung mit dem hebraerevangelium beruben, deffen Derwandtichaft mit Matthäus bezeugt ist, bessen gramaische Sprachgestalt noch hieronymus kannte. 441) Man könnte dafür anführen, daß Papias, der vom "hebräischen" Dialekt des Matthäus berichtet, die Perikope von der Sünderin behandelt hat, die nach Eusebius (h. e. 3, 39, 17) auch im hebraerevangelium stand. Doch ift nicht gesagt, daß Papias sie aus dem hebraerevangelium schöpfte, beffen Erifteng gu feiner Zeit (ca. 125 n. Chr.) überhaupt fraglich ift. 442) In Wirklichkeit ist dieses ein apokrypher Absenker des Matthäus, von den Judenchristen Spriens gern gelesen, aber ohne ursprünglichen Wert, mabrend Papias den Anspruch hat, von einem echten Matthäusbuche perstanden zu werden, da er über Marcus so gut unterrichtet ist. So kommt doch wieder Schleiermachers Annahme in grage, daß Papias lich auf eine matthäische Sammlung von Spruchen Jesu beziehe, die "hebräisch", also aramäisch, geschrieben war. 443) Denn eine solche Sammlung muß als eine hauptquelle für Matthäus wie für Lucas als erwiesen gelten, gang abgesehen von irgendwelcher Nachricht bei Papias, sondern einfach auf Grund der Quellenforschung. Papias schrieb fünf Bücher Λογίων αυριακών έξηγήσεις (Eus. h. e. 3, 39, 1). Ihm lag also an einer Sammlung von herrnworten, nicht von Geschichten, weshalb ihm das Marcusevangelium wenig Ausbeute

442) cf. 3ahn, a. O. I S. 854.

<sup>441)</sup> cf. Jahn, Geschichte des nt. Kanons II S. 646 ff.

<sup>443)</sup> Schleiermacher in den Studien und Kritiken 1832 S. 735 ff.

bot, δα Marcus ούχ ώσπες σύνταξιν των μυριακών ποιούμενος λόγων war (Eus. h. e. 3, 39, 15). Dagegen bemerkt er, daß Matthaus Εβραίδι διαλέπτω τὰ λόγια συνεγράψατο, ήρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος (3, 39, 16). Gewiß liegt hier, wie 3ahn hervorhebt, der Con nicht auf τα λόγια, sondern auf Έβρατδι διαλέκτω, so daß die λόγια nicht zum ersten Male eingeführt werden, sondern von ihnen etwas Neues über ihre Sprache aus= gesagt wird. Aber das Papiasfragment ist so abgerissen, daß im ursprünglichen Zusammenhang sehr wohl vorher von der matthäischen Sammlung von dopia uvgiana die Rede sein konnte. Während Marcus für Papias wenig ergiebig war, boten ihm die dózia des Matthäus eine breite Grundlage für seine doylwo nvoianwo έξηγήσεις. Diese matthäischen λόγια waren "hebräisch" geschrieben, und jeder hatte, so gut er konnte, an ihrer Auslegung gearbeitet. Wegen der sprachlichen Schwierigkeiten mußte dies viel Unvoll= kommenheiten ergeben, weshalb für Papias ein Plan, doylwv κυριακών έξηγήσεις seinerseits zu schreiben, wohl am Plate war. Daß das equyvevein seiner Vorgänger weniger eine Übersetzung als eine Auslegung bedeutet, ist darum wahrscheinlich, weil auch Marcus als έρμηνευτής Πέτρου von Papias nicht als Übersetzer, sondern als Ausleger gefaßt wird (3, 39, 15). Vor allem gab es ja eine uralte griechische Übersetzung der λόγια, die sowohl Matthäus wie Lucas für ihre Evangelien verwertet haben. Denn die starken Gleichungen zwischen Matthäus und Lucas in dieser Quelle lassen sich nur auf eine gemeinsame griechische Grundlage guruckführen, da Matthäus und Lucas ihre Evangelien gegenseitig nicht gekannt haben. Also darf man annehmen, daß Papias von einer aramäisch geschriebenen Sammlung von herrnworten durch Matthäus spricht, deren griechische Gestalt eine hauptquelle unsers ersten und dritten Evangeliums war. Sie muß dann freilich noch in apostolischer Zeit auch ins Griechische übersetzt worden sein; doch bei der gahlreichen hellenistischen Juden= schaft Jerusalems mußte sich ein solches Bedürfnis sehr früh herausstellen. Man könnte sich denken, daß Matthäus selbst auch die griechische Abersetzung besorgte, als das Christentum immer tiefer in hellenistische Kreise eindrang.

Geht nun die Redequelle (τὰ λόγια) des ersten Evangeliums auf Matthäus zurück, so könnte das Matthäusbuch seinen apostolischen Namen erst nachträglich durch Übertragung von einem Teil auf das Ganze empfangen haben. Diese Annahme ist weit verbreitet und zur Not haltbar. Dennoch bestehen Gründe, die eine Buruckführung auch des gangen Evangeliums auf Matthäus rechtfertigen. Die altkirchliche Überlieferung, auch wo sie nicht an die Lópia, sondern an das gange Buch benkt, ift sich ihrer Sache so sicher, daß sie nicht leichthin beiseitegesett werden kann. Sur sie spricht aber vor allem die Berufungsgeschichte des Matthäus, dessen Namen hier nur das erste Evangelium bringt (9, 9ff.). Stunde sie in der Redequelle, so wurde sie nichts beweisen; sie steht aber im Synopticon, wo nur Cevis Name durch Matthäus bedeutungsvoll ersett ist, und so beweist sie doch etwas. Der Verfasser des Gesamtevangeliums, der anderswo so nachbrücklich Matthäus einen τελώνης nennt (10, 4), der eine sichtliche Teilnahme für die redoval hat, scheint mit dieser Berufungs= geschichte ein Selbsterlebnis anzudeuten, das für sein Inneres maß= gebend war. Diese Erwägung erscheint mir als so schwerwiegend, daß ich den matthäischen Ursprung des Gesamtevangeliums festhalten möchte. Sicherlich war ja Matthäus in der Candschaft am galiläischen See zu hause, die im Evangelium gegenüber manchen Mängeln der marcinischen Darstellung klar hervortritt. Sicherlich ist er auch in Jerusalem ein Mitglied der Urgemeinde gewesen (Act. 1, 13), nach alter Uberlieferung mindestens zwölf Jahre, was einen wiederholten Aufenthalt nicht ausschließt, so daß er mit der Theologie der Ur= gemeinde wohl vertraut sein mußte. Gegenüber Lucas zeigt der erste Evangelist eine souverane Behandlung seiner Quellen. 3war läßt er sie nebeneinander stehen, gießt sie nicht zu einem gang neuen Geschichtswerk um; aber wie oft kurzt er in den Erzählungen die Darstellung, hebt die hauptsachen, oft mit farbigen Sonderzügen. eindrucksvoll hervor. Matthäus nimmt Umstellungen ganzer Perikopen gegenüber Marcus vor, um inhaltlich verwandte Komplere zu erzielen. Dor allem formt er die Sprüche und Reden Jesu gegenüber dem bei Lucas noch zutage tretenden ursprünglichen Entwurf der Redequelle zu größeren Zusammenhängen nach inneren Gesichts= punkten. Die Bergpredigt, deren Urgeftalt wir aus Lucas noch leidlich zu erkennen vermögen, hat erst unter seiner umschaffenden Band die unvergängliche Geftalt empfangen, in der sie trot aller Sugen und Risse als ein Ganzes por uns steht (c. 5--7). Die Junger= rede (c. 10) wird zu einem Programm der ältesten Mission, trot der Entstehung aus mancherlei Bruchstücken eine geschlossene Einheit. Die Schlufrede gegen Schriftgelehrte und Pharifaer (c. 23) zeigt eine Cebenswahrheit und Gewalt, eine hinreifende Größe, deren Dergleich

die lucanischen Parallelstücke nicht aushalten. Erst die kühne Kom= position bei Matthäus gibt uns den Eindruck des historischen Momentes, der Jesus die Todfeindschaft der Gegner unabwendbar eintrug. Matthäus erscheint hier als der große Künstler, der aus dem Schatz seiner Aberlieferung ein Neues schafft, die hauptsachen betonend. Nebendinge unterdrückend. Und so ist auch das Gesamt= bild Christi in seinem Evangelium unter den Synoptikern das mächtigste. Groß und streng, von archaischem Ernste, in göttlicher Beiligkeit das Liebliche des lucanischen Bildes meidend, beleuchtet von den Weissagungen des Alten Testaments, so steht es vor uns. Es ist ein Glaubensbild, geboren aus einer großen Glaubens= anschauung, erklärbar am besten aus dem Glaubenseindruck, den die Gestalt Christi im Inneren des Jungers guruckließ. Apostelschüler Marcus und Lucas haben nichts Gleiches hervor-

gebracht.

Matthäus hat sein Buch auf Grund von Quellen geschaffen, von denen die Kindheitsgeschichte (c. 1. 2) und Fragmente der Passions= geschichte (27, 3-10. 51 b-53. 62-66. 28, 2-4. 11-15) aus dem Kreise der Jerusalemer Urgemeinde zu stammen scheinen, während das Marcusevangelium den Hauptbestand der Erzählung ausmacht, über dessen Bearbeitung durch Matthäus wir früher gesprochen haben (S. 62ff.). Dazu kommt aber als besonders wichtig die Redequelle (Q), die außer von Matthäus auch von Lucas verwertet ist. Wir können sie hier nicht ausführlich behandeln,444) sondern nur im Derhältnis zur matthäischen Derfasserschaft berühren. Aus den Untersuchungen icheint mir hervorzugeben, daß ihr Grundbestand und ihre ursprüngliche Anordnung aus einem Dergleich zwischen Matthäus und Lucas noch ersichtlich ist, wenngleich Einzelheiten immer fraglich bleiben werden. Johannespredigt (Mt. 3, 7-10. 12. £c. 3, 7-9. 17f.), Versuchung (Mt. 4, 1-11. £c. 4, 1-15), Berg= predigt (Mt. 5-7\*. Cc. 6, 20 ff.), Hauptmann (Mt. 8, 5-13. Cc. 7, 1—10), Jüngerschaft (Mt. 8, 19—22. 9, 37 f. 10, 1 ff. \*. Cc. 19, 57—60. 10, 1 ff.), Christusfrage (Mt. 11, 1 ff. 12, 22 ff. Cc. 7, 18-35. 6, 16. 10, 13—15. 11, 14—32 \*), Pharisäerrede (Mt. c. 23 \*. Cc. 11, 37 ff.), Apokalypse (Mt. 19, 28. 24, 26 ff. Cc. 22, 28. 17, 23-37), Schluß= mahnung (Mt. 24, 42—51. Cc. 12, [37f.] 39—46) bilden den festen hauptbestand, wogu noch viele zerstreute Spruche kommen, die hin

<sup>444)</sup> cf. Harnack, Beiträge II. Sprüche und Reden Jesu.

und wieder eingereiht sind. 445) Nun hat sich Matthäus nach dem überlieferten Grundrift der Redequelle gerichtet, was wir am lucanischen Bestande nachprüfen können. Doch hat er an Stelle der bunten στοωματείς, die wir bei Lucas finden, große Gruppen von Reden geschaffen, bei denen dem überlieferten Grundrift nur Stucke eingegliedert wurden, die nun ein Ganges bilben. Daß diese sachliche Gruppierung unter großen Gesichtspunkten gegenüber der sorglosen Art der lucanischen Behandlung sekundar ist, darf als erwiesen gelten. Wie sollte Lucas barauf gekommen sein, Bergpredigt, Jungerrede, Pharifaerrede in die losen Bestandteile zu zerlegen, wenn er sie in dem festen Derband der matthäischen Gestalt gekannt hatte? Lucas hat also die überlieferte Redequelle in ursprünglicherer Gestalt als Matthäus überliefert, nur daß auch Lucas bisweilen künstliche Derbindungen geschaffen hat, besonders wenn er Stücke aus andern Quellen mit Bestandteilen der Redequelle durchsett. Doch scheint mir dies Verhältnis beim ersten Evangelium nicht gegen die Derfasserschaft des Matthäus zu sprechen. Dielmehr gerade wenn Matthaus selbst dieses Buch schuf, konnte er mit der früher von ihm bergestellten Sammlung der dopia in der Redequelle frei und kuhn verfahren, als er sie im Evangelium zu großen Gruppen verarbeitete. Gerade die unbefangene Behandlung der Quellen spricht dafür, daß der erste Evangelist sich eigner Vollmacht zur Neugestaltung seines Werkes bewuft war, während Lucas sich viel ängstlicher an die überlieferte Anordnung seiner Quellen band. Daß die Redequelle sehr früh entstand, war eine sachliche Notwendigkeit. Während Siguren und Ereignisse jahrelang treu in der Erinnerung haften, verlangen Reden und Spruche, um treu erhalten zu werden, baldige Aufzeichnung. Die älteste Gestalt der Redequelle trägt den Charakter solcher Notizen, die wenig inneren Zusammenhang zeigen, da sie bei verschiedenen Gelegenheiten aufgeschrieben wurden. Es ist gewiß verkehrt, die Urgestalt der Redequelle für junger als das Synopticon zu halten; vielmehr, wenn beide Werke nicht etwa gleichzeitig sind, so wird die Redequelle die älteste Aufzeichnung aus dem Leben Jesu sein, wie benn Petrus und

<sup>445)</sup> Auch andre Stücke, die Lucas nicht hat, können bei Matthäus aus Q stammen. So die Gleichnisgruppe vom himmelreich (13, 31 ff.), deren formale Gleichheit (13, 31. 33. 44. 45. 47 όμοία έστλν ἡ βασιλεία τῶν οδρανῶν) für gleiche herkunft spricht; desgleichen die eschatologischen Gleichnisse (s. S. 157 A. 240).

Jacobus, aber auch Paulus mit ihrer Überlieferung nicht ganz uns bekannt sind.

"Die hypothese, daß der Apostel Matthäus etwa außer dem hebräischen auch noch unser griechisches, auker den Sprüchen noch ein vollständiges Evangelium verfaßt hätte, durfte auf Beifall nicht zu rechnen haben." 446) Mir scheint, daß man sich ihre Ablehnung im allgemeinen doch zu leicht macht. Ein Apostel, ber beider Sprachen kundig war, was bei einem Zollbeamten fast notwendig ift anzunehmen, konnte fich je nach dem erwunschten Ceferkreis auch beider bedienen, zu Anfang in der Jerusalemer Urgemeinde des Aramäischen, später mit Rücksicht auf die Ausbreitung des Evan= geliums in der hellenistischen Judenschaft des Griechischen. Ein Sammler von Chriftussprüchen, der sie bald nach ihrer Entstehung im Munde Jesu aufzeichnete, konnte diese altere Niederschrift sehr wohl verwerten, wenn er später den Plan fafte, ein Bild Christi in Wort und Werk zu entwerfen. Räumlich und zeitlich spricht das Selbstzeugnis des ersten Evangeliums nicht gegen die Verfasserschaft eines Zeitgenossen Jesu; man muß also andre Gegengrunde geltend machen. Solche werden nun seit Sieffert 447) in reicher Menge vorgebracht, so daß wir sie grundsählich, wenn auch nicht im ein= zelnen prüfen muffen. Don den zwei hauptgrunden ift der eine, daß Matthäus als Augenzeuge das Bild Christi nicht nach schrift= lichen Quellen, sondern nach eigener Erinnerung dargestellt hätte, während doch im ersten Evangelium die älteren Quellen zutage liegen. Indessen läßt sich diese Behauptung nicht beweisen; und in der Geschichtschreibung gibt es viele Beispiele, die sie widerlegen. Wollte Matthäus freilich nach modernen Grundsähen Geschichte schreiben, so hätte er die Quellen auch des eigenen Zeitalters zu einem neuen Geschichtswerk umgegossen. Doch diese moderne Sorderung bestand für ihn nicht; er wollte nicht kritisch Geschichte schreiben, sondern glaubend das Evangelium von Christus predigen. Daß Kindheits= und Passionsgeschichte manche legendarische Züge tragen, ift kein Gegengrund gegen seine Derfasserschaft; denn er war hier von der frommen Aberlieferung der urchriftlichen Zeit= genossen abhängig, die übrigens mehr Geschichte zu enthalten scheint,

leitung 2 S. 38 u. a.

<sup>446)</sup> Jülicher, Einleitung 1 S. 191. 447) Sieffert, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums. De Wette, Cehrbuch der historisch-kritischen Einleitung 5 S. 185. Feine, Ein-

als man gemeinhin annimmt. Daß er das Marcusevangelium zur Grundlage seiner Erzählung machte, könnte angesichts des Verhältnisses von Apostel und Apostelschüler freilich auffallen. Doch wenn Marcus selbst als Hauptzeugen seines Buches Petrus und Johannes annahm, die Säulen der Urgemeinde, so verstehen wir, daß Matthäus dies Doppelzeugnis als maßgebend anerkannte. Er schrieb in der Zeit der werdenden Universalkirche, in der eine einheitliche Überlieferung von Christus für die Christenheit gur unerläflichen Sorderung für die Gesamtentwicklung wurde; größere Namen als die Urzeugen Petrus und Johannes aber gab es für die Aberlieferung nicht. Daß er für die Reden Jesu eigne Aufzeichnungen älterer Zeit benütte, hat bei Lucas in der Apostel= geschichte sein Gegenstück. Der zweite Gegengrund liegt in den zahlreichen Abweichungen der Darstellung von Lebensgang und Redeform Jesu gegenüber der vermutlichen Urgestalt. Nun ist aber qu= nächst zu erwidern, daß Matthäus öfter gegenüber Marcus und Lucas Verbesserungen zeigt, so wenn Matthäus selbst der Zollbeamte Cevi sein will (9, 9 ff.), so wenn er die Mutter der Zebedaiden an ihrer Statt bitten läßt (20, 20), so wenn er die Gadarener für die Gerasener oder Gergesener (8, 28) und Magadan für Dal= manutha einsetzt (15, 39); so in der schroffen Gestaltung des Gesprächs mit der Kanaanäerin (15, 24, 26 cf. 10, 5), wo Marcus paulinisiert; in der Leidensweissagung vom Kelch ohne die Taufe (20, 22), wo Marcus dristianisierend an Abendmahl und Taufe denkt; in der Datierung der Tempelreinigung auf Palmsonntag (21, 12 f.). Aber auch, wo Matthäus seine Quellen nebeneinander stehen läft, ohne die Gleichheit des Ereignisses hervorzuheben wie beim doppelten Speisungswunder, wo er, sorglos um genaue Chronologie, Perikopen verwandten Inhalts zur Erhöhung der Gesamtentwicklung zusammenrückt (c. 8 f.), wo er Reden aus Bruchsteinen verschiedener Spruchreiben zu einem Ganzen aufbaut, um die Wucht der Sprache Jesu hervorzuheben, erweist er sich als selbständiger Geist, der über seinen Quellen steht. Gebundenheit und Freiheit gegenüber den Vorlagen lassen sich bei einem Apostel sehr wohl begreifen, der auf Grund vorhandener apostolischer Aberlieferung für den Kreis der jungen Christenheit ein eignes Werk schuf, das zu dem Christusbilde des Marcus die Christusreden fügte, um Ereignis und Wort gleichermaßen zum Ausdrucksmittel des Wesens Christi zu machen. Matthäus entwirft sein Bild

wie ein Maler, nachdem es in ihm selbst Gestalt gewonnen hat, nicht wie ein Photograph, der ohne innern Anteil handelt. Sein Christusbild ist ein Glaubensbild, in dem der Einzelzug vom Ganzen verschlungen wird, keine Sammlung biographischer Einzelzheiten. Erst dadurch empfängt es seine volle Wahrheit, wie alle Christusbilder des Neuen Testaments erst als Glaubensbilder volle Wahrheit empfangen. Es ist wohl eines Apostels wert, der seinen Herrn verkündigt.

## Quellenregister.

### 1. Die synoptische Grundschrift.

Seit	e l Seite
mc. 1, 1* 9. 38	
1, 3 f 9. 33	
1, 7—11 9.	11, 10 23. 51.
£c. 3, 22 9. 34	
mc. 1, 12 f 9. 34	
£c. 4, 14 f 9. 36	
4, 31 f 9. 36	
mc. 1, 21 f	
1, 23—45 10. 3	
	37 ff. 13, 11—13 26. 54.
	39 ff.   £c. 21, 20 26. 54.
3, 31—35 · · · · 13 f.	
£c. 8. 4 14.	
mc. 4, 3—25 14 f.	
4, 35—41 15. 4	
	43 f. mc. 14, 1. 10–16. 18 f. 21 <sup>ab</sup> . 25 27 f. 55 f.
	43 f. Cc. 22, 14—17. 20°—23. 31 f. 28. 55 f.
· · · · · · · · · · · · · · · · · · ·	44 f. mc. 14, 29 f 28.
6, 30 18. 4	
6, 31—44 18. 4	The state of the s
	45 f. 14, 40°. 43°. 45 29. 57.
8, 34—38 19. 4	
£c. 9, 28—32 19. 4	
mc. 9, 1. 3. 5—8 20. 4	
£c. 9, 37 20. 4	
mc. 9, 15 20.	47. Cc. 23, 1—3. 18 f 30. 58.
£c. 9, 38 20.	47. mc. 15, 2. 11—15 30 f. 58.
mc. 9, 18—20 20. 4	47 f. 15, 21 f. 24. 25 <sup>a</sup> 31. 59.
£c. 9, 42 f 20. 4	47 f. 15, 26—28 31.
mc. 9, 30—32 20. 4	48. 15, 33. 37—39 31.
9, 33b—40 20 f.	48 f. 15, 42 b f. 46 31. 59.
10, 13—31 21 f.	49 f. 16, 2—4 31. 60.
10, 32 <sup>b</sup> 22.	49 f. Cc. 24, 3—9 31 f. 59 f.
10, 32°—34 22. 4	49 f. 24, 36—43 32. 60.
£c. 18, 34 22.	19.

#### 2. Die Sonderquelle.

Seite	Seite
Mc. 1, 1* 131. 153	
1, 2	
1, 5 f 131. 155	
3, 22—30 140 f. 1	
4, 1 f	
4, 26—34 132. 15	
6, 1—6	
6, 17—29 133 f. 1	
6, 45—50 134 f. 1	
mi. 10, 40—42 141. 17	
14, 28—31 135. 16	
mc. 6, 51 f 135. 16	
6, 53—56 135. 16	
7, 1—23 136 f. 1	
7, 24—30 137. 16	
7, 31—36 137 f. 1	
8, 1—10 134. 16	1 1 100
8, 11—13. 15 138. 16	
8, 14. 16—21 135. 16	1
8, 22—26 138. 16	
mt. 16, 13. 16 138. 167	
16, 17—19 138 f. 1	
16, 21 <sup>a</sup> . 22 f 139. 16	
mc. 8, 32 <sup>b</sup> . 33 168.	mc. 14, 50 149. 184.
8, 37 139. 16	1
9, 2. 4 139. 16	
mt. 17, 6 f 139. 16	
mc. 9, 9—13 139 f. 1	
9, 14. 16 f 140. 16	9 f.   Mc. 15, 16—20 150 f. 185
9, 21—29 140. 16	9 f.   15, 23. 25 b 151. 185.
9, 33 <sup>a</sup> 171 f.	15, 29—32 151. 185.
mt. 17, 24—27 141. 17	1 f.   15, 34—36 151. 185.
mc. 9, 41—50 141 f. 1	72 f.   15, 40—42 a 151. 186.
mt. 18, 15—20 142. 17	
mc. 10, 1—12 142 f. 1	74 f. 16, 1 151. 186.
mt. 19, 10—12 143. 17	4. 16, 5—7* 152. 186
mc. 10, 32 <sup>a</sup> 143. 17	4 f. 16, 14—16 225.
10, 35—45 · · · · 143 f. 1	
11, 1* 144. 17	1 100 100
mt. 21, 2—6* 144. 17	

THEOLOGY LISTARY CLAREMONT, CALIF. PH 1012



## D. U. Schlatter

Professor der Theologie in Tübingen:

### Die Entstehung der Beiträge

zur Förderung christlicher Theologie

#### ihr Zusammenhang mit meiner theologischen Arbeit

Preis 5,60 M., und 20% Sort.-Zuschlag.

Es gibt wohl wenige Selbstbiographien, die so intim und zugleich so bedeutend sind wie diese Schlattersche Gabe. Ich möchte sie allen empfehlen, die Schlatter kennen oder kennenlernen wollen oder besser: ich muß sie jedem Theologen empfehlen, weil mir gerade diese Schrift klargemacht hat, was wir an Schlatter haben. (Kartell-Zeitung.)

Schlatters Arbeit erschien als 1. Heft des Jubiläums. (25.) Bandes der "Beiträge zur Förderung chriftl. Theologie". Von den 150 Heften dieser Sammlung seien hier genannt:

**Das Kreuz** Erund und Maß für die Christologie. Bon Prof. D. Martin Kähler. 1911. 2,40 M.

Jesu Bottheit und das Kreuz. Bon Prof. D. A. Schlatter.

2. Aufl. 1913. 1,95 M.

Die Gleichnisse Lukas 15 und das Kreuz. Von D. Ernst Cremer (u. and. Arbeiten von Schlatter, Lütgert und Riggenbach). 1904. 2,90 M.

Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel. Ein Beitrag zu der Frage nach der ifraelitischen Eschatologie.

Bon Lic. Walther Eichrodt. 21 M.

Die Hauptprobleme der Anfangsgeschichte Israels. Von Privatdozent Lic. Dr. Ant. Jirku. 1918. 4 M.

Orte und Wege Jesu. Bon Prof. D. G. Dalman. 1919. 19.20 M.

Der Schriftbegriff Jesu. Studie zur Kanongeschichte und religiösen Beurteilung des Alten Testaments. Bon Priv.= Dozent Lic. J. Hänel. 1919. 17,50 M.

Dozent Lic. J. Hänel. 1919. 17,50 M. Die Stellung der Religion im Geistesleben. Skizze einer Religionsphilosophie. Von Prof. D. J. Wendland.

1920. 5,05 M.

Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis in der alten Kirche. Neue Untersuchungen zur Geschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Von Prof. D.Dr. Joshannes Haußleiter. 1920.

Bu obigen Preisen 20% Sort.-Zuschl. — Ausführliche Verzeichnisse kostenlos.

Berlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

## Lic. Bernh. Steffen:

# Hofmanns und Ritschls Lehren über die Heilsbedeutung des Todes Jesu

Beiträge zur Förderung cristlicher Theologie, 14. Band, 5. Heft. 4,50 M., und  $20^{\circ}/_{\circ}$  Sortimentszuschlag.

Diese Arbeit fordert und verdient ein eindringendes Studium. Steffens Absicht ist zunächst die Einwirkung Hofmanns auf Ritschl, die meist unterschätzt werde, ins Licht zu stellen. Da den auffallenden und in der Tat wohl nicht genügend gewürdigten Berührungen aber auch eine Reihe Disserenzen zur Seite stehen, so sieht sich Steffen genötigt, seinen Ausgangspunkt von Collenbusch und Menkens Gedanken zu nehmen als der Beiden gemeinsamen letzten Quelle. So enthält die Arbeit eine namentlich durch den stets wiederkehrenden Bergleich sessellende Darstellung der Gedankenkreise der vier Männer, wobei die Einwirkung Menkens auf die neuere Theologie seit Schleiermacher stark hervortritt. Bieses tritt so in neues Licht. Da die Arbeit aber nicht nur historisch reproduziert, sondern auch kritisiert und weiterzusühren sucht, gibt sie auch für eine Erwägung des Problems selbst reiche Anregung. Das gilt besonders sür die Art, wie der Gedanke des Strasseichens motiviert und in die Anschauung hineingearbeitet wird.

D. E. Cremer im Theol. Literaturbericht.

Berlag von C. Bertelsmann in Bütersloh.

- **Bonwetich**, B. Nath., Univ.-Prof. D., Grundris der Dogmengeschichte. 2. Aufl. 12 M., geb. 14 M.
- **Dunkmann, K., Univ.-Prof. D., Der christliche Gottesglaube.** Grundriß der Dogmatik. 1920. 16 M., geb. 19,20 M.
- Sadorn, W., Univ.-Prof. D., Die Abfassung der Thessalonicherbriefe in der Zeit der dritten Missionsreise des Paulus. 6,75 M.
- Jeremias, Joh., Pfr. D., **Der Gottesberg.** Ein Beitrag zum Bersständnis der biblischen Symbolsprache. 10 M., geb. 12 M.
- Jelke, Rob., Univ.-Prof. Lic. Dr., Das Grundproblem der theologischen Ethik. 4 M., geb. 4,80 M.
- Kögel, Julius, Univ.-Prof. D., Der Zweck der Gleichnisse Jesu im Rahmen seiner Berkündigung. 3,85 M.
- **Bum Schriftverständnis des Neuen Testaments.** I: Matthäussebungelium. 1,50 M. II: Johannessevangelium. 1,80 M. III: Galaterbrief. 1 M. IV: Römerbrief. 2,40 M.
- König, Ed., Univ.-Prof. D., Friedrich Delitsch's "Die große Täuschung" kritisch beleuchtet. 3,50 M.
- Die Genefis. Eingeleitet, übersett und erklärt. 25 M., geb. 28 M.
- Geschichte der alttestamentlichen Religion. 2. Aust. 16 M., geb. 10,20 M.
- Mie, Gust., Univ.:Prof. Dr., Die Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens. (Studien des apolog. Seminars in Wernigerode. 2. Heft.) 4,50 M.
- Nelle, Wilh., Prof. D., Schlüssel zum evangel. Gesangbuch für Rheins land und Westfalen. Die 580 Lieder dieses Buches nach Geschichte, Gehalt und gottesdienstlicher Verwertung. 2. Aust. 15 M., geb. 17,50 M.
- Pfennigsdorf, E., Univ.-Prof. D., Im Kampf um den Glauben. 10 M. geb. 12 M.
- Steffen, Bernh. Lic., Das Dogma vom Kreuz. Beiträge zu einer stauros zentrischen Theologie.
- Petrich, Herm., D., Unser geistliches Bolkslied. Geschichte und Würdigung lieber alter Lieder. 17 M., geb. 20 M.
- **paul Gerhardt.** Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes. Auf Grund neuer Forschungen und Funde. 9,60 M., geb. 11,20 M.
- Pohlmann, Hans, Pfr. Lic. theol., Die Grenze für die Bedeutung des religiösen Erlebnisses bei Luther. 8,50 M.
- **Schwarz**, Herm., Univ.-Prof. D., **Über neuere Mystik** in Auseinanders segung mit Bonus, Joh. Müller, Eucken, Steiner. (Studien des apolog. Seminars, 1. Heft.) 6,50 M.
- Stange, Carl, Univ.=Prof. D., Die Lehre von den Sakramenten. (Studien des apologetischen Seminars, 3. Heft.) 6,50 M.
- — Die Religion als Erfahrung. 3,60 M., geb. 4,50 M.
- — Luther und das sittliche Ideal. 4 M.
- Weber, H. E., Univ.-Prof. D., Sistorisch-kritische Schriftsrichung und Bibelglaube. Ein Versuch zur theologischen Wissenschaftslehre. 2. Aufl. 7,20 M., geb. 8,40 M.
- Werdermann, Herm., Lic., Die Irrlehrer des Judas- und zweiten Petrusbriefes. 4,80 M.

Hierzu der übliche (20%) ige) Sortimentszuschlag.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

# D. Julius Kögel

Prof. der Theologie in Kiel:

### Zum Schriftverständnis des Neuen Testaments

1. Das Evangelium	Des	Matthäus.	1,50 W	t.	

2. Das Evangelium des Johannes. 1,80 M

3. Der Brief In Apostels Paulus an die Galater. 1,— M.

4. Der Brief des Apostels Paulus an M. Römer. 2,40 M.

Ein Leser schreibt: Ich muß sagen, ich habe noch selten etwas so Butes und Treffendes über den Galaterbrief gelesen wie das, was Kögel in seiner Einleitung zu diesem Brief schreibt. Das ist's, was Studenten brauchen "zum Schriftverständnis des Neuen Testaments": kurz und überzeugend die Hauptpunkte herausstellen, auf die es beim Lesen der betreffenden Schrift ankommt — keine überlastung mit Dingen und Problemen, die wohl den "Forscher" interessieren, aber für den Anfänger, der sein Neues Testament lesen will, viel zu hoch und auch unnütz sind — ich meine z. B. die spnoptische Frage!

Früher erschienen:

### Die Gedankeneinheit des ersten Briefes Petri Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie. 4,80 M.

### Der Sohn und die Söhne

Eine exegetische Studie zu Hebr. 2, 15-18. 4,80 M.

# Zum Gleichnis vom ungerechten Haushalter Luk. 16, 1—13. 1,10 M.

## Der Zweck der Gleichnisse Jesu

im Rahmen seiner Berkundigung. 3,90 M.

Christus der Herr. Erläuterungen zu Phil. 2, 5-11. 2,40 m.

Bu diesen Preisen tritt der übliche (20% ige) Sortimentszuschlag.

Berlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.





A1012

BS 2515 P7 Procksch, Otto, 1874-1947.

Petrus und Johannes bei Marcus und Matthäus. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1920.

350p. 25cm.

1. Peter, Saint, apostle. 2. John, Saint, apostle. 3. Bible. N.T. Mark--Criticism, interpretation, etc. 4. Bible. N.T. Matthew--Criticism, inter pretation, etc. I. Title. CCSC/mmb

